بدائع الفوائد

لابن قيم الجوزية

تحقيق
صلاح الدين بن محمود السعيد

الجزء الأول

الناشر
دار البيان العربي



اسم الكتاب: بدائع الفوائد

اسم المؤلف: الإمام ابن قيم الجوزية

اسم المحقق: صلاح الدين محمود السعيد

مقاس الكتاب: ١٧ x ٢٤

عدد الأجزاء: مجلدان

رقم الإيداع: ٢٢٦٠٤/ ٢٠٠٦ م



دار البيان العربي

الأزهر / درب الأتراك ت: ٥١١٨٠٩٧

بدائع الفوائد



مقـــدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء: ١).

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٧٠، ٧١).

أما بعـــــد:

فإن أصدق الحديث كلام الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار.

وبعـــــد:

فبين يديك أيها القارئ درة من درر ابن القيم رحمه الله إنه قطوف من سياحة فكره، ونبذ من صفاء ذهنه ولآلئ من جواهر نظمه، وفوائد كانت شرائد فنظمها وعقود جُمان كانت غائبة فأظهرها وحكم كانت كمونًا فأنشرها فلله تعالى دره وعليه سبحانه أجره.

هذا هو كتاب (مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية العلم والإرادة) غاص فيه، رحمه الله وراء أسرار الشريعة وأحكامها واستجلى فيه حلل الحق ونظامها - ونصب ألوية البيان وخيامها، فقد تكلم فيه رحمه الله عن عدة أمور قل طارقها، وسلك بنا دوربًا قل سالكها.

وقد أطلق ابن القيم على كتابه مسمى (بدائع الفوائد) وهو بحق كذلك فلم يجعله مختصًا بعلم معين، وإنما جعل يقتطف من كل علم زهرته ومن كل طريق غايته مما يغنى بها القارئ الطالب، فالناظر لهذا العمل يجده قد ألم باللغة والنحو والأصول والحديث

والتفسير والجدال والمناظرة وقواعد ذلك وضوابطه ولم يغفل أيضًا أمر الغيبيات والاعتقاد فوافق اسمه بدائع الفوائد .

وقد تلخص عملي في الآتي :

١- مراجعة الكتاب على عدة نسخ حتى يتسنى لنا ضبط النص .

٢- تخريج الآيات القرآنية .

٣- تخريج الأحاديث النبوية والحكم عليها ما لم تكن في الصحيحين مسترشدًا بتحقيقات العلامة محمد ناصر الدين الألباني ـ رحمه الله ـ .

٤- تخريج الآثار الواردة في الكتاب .

٥- شرح غريب الألفاظ .

٦- وضع عناوين للفصول لأن المؤلف رحمه الله لم يذكر لها عناوين .

٧- وضع فهارس شاملة لمحتويات الكتاب بجزأيه .

هذا وأسأل الله عز وجل أن ينفعني والمسلمين به .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

تحقيق وتعليق

أبو أنس / صلاح الدين محمود السعيد



مقدمة الكتاب

قال الشيخ الإمام...

أبو عبد الله محمد بن أبى بكر...

المعروف بـ (**ابن قيم الجوزية**):

فائدة: حقوق المالك والمُلك

حقوق المالك شيء وحقوق الملك شيء آخر، فحقوق المالك تجب لمن له على أخيه حق، وحقوق الملك تتبع الملك ولا يراعى بها المالك.

وعلى هذا حق الشفعة للذمى على المسلم: من أوجبه جعله من حقوق الأملاك ومن أسقطه جعله من حقوق المالكين.

والنظر الثانى: أظهر وأصح؛ لأن الشارع لم يجعل للذمى حقًا فى الطريق المشترك عند المزاحمة، فقال: «إذا لقيتموهم فى طريق فاضطروهم إلى أضيقه»(١).

فكيف يجعل له حقًا فى انتزاع الملك المختص به عند التزاحم؟ وهذه حجة الإمام أحمد نفسه.

وأما حديث: «لا شفعة لنصرانى»(٢) فاحتج به بعض أصحابه، وهو أعلم من أن يحتج به، فإنه من كلام بعض التابعين.

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم (٢١٦٧) وأبو داود (٥٢٠٥) والترمذى (١٦٠٢) والبخارى فى الأدب المفرد (١١٠٣) وأحمد فى مسنده (٢٦٣).

(٢) منكر: أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى (٦/ ١٠٨، ١٠٩) والخطيب فى تاريخ بغداد (١٣/ ٤٦٥) وابن عدى فى الكامل (٧/ ٥٦) والطبرانى فى الصغير (١/ ٢٠٦) وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد (٤/ ١٥٩) رواه الطبرانى فى الصغير وفيه نائل بن نجيح ووثقه أبو حاتم وضعفه غيره وقال الألبانى فى الإرواء (٥/ ٣٧٤): روى من طريق أخرى عن سفيان عن حميد الطويل عن الحسن البصرى موقوفًا.

فائدة: تمليك المنفعة وتمليك الانتفاع

تمليك المنفعة شيء وتمليك الانتفاع شيء آخر، فالأول يملك به الانتفاع والمعاوضة [٣]، والثانى يملك به الانتفاع دون المعاوضة، وعليها إجارة ما استأجره لأنه ملك المنفعة، بخلاف المعاوضة على البضع [٤] فإنه لم يملكه، وإنما ملك أن ينتفع به.

وكذلك إجارة ما ملك أن ينتفع به من الحقوق كالجلوس بالرحاب [٥]، وبيوت المدارس، والربط... ونحو ذلك لا يملكها لأنه لم يملك المنفعة، وإنما ملك الانتفاع.

وعلى هذا الخلاف تُخَرَّجُ إجارة المستعار، فمن منعها كالشافعى وأحمد ومن تبعهما، قال: لم يملك المنفعة، وإنما ملك الانتفاع، ومن جوزها كمالك ومن تبعه، قال: هو قد ملك المنفعة، ولهذا يلزم عنده بالتوقيت، ولو أطلقها لزمت فى مدة ينتفع بمثلها عرفًا فليس له الرجوع قبلها.

فائدة: تقديم الحكم على سببه

قولهم: (إذا كان للحكم سببان جاز تقديمه على أحدهما) ليس بجيد، وفى العبارة تسامح، والحكم لا يتقدم سببه، بل الأولى أن يُقال: إذا كان للحكم سبب وشرط، جاز تقديمه على شرطه دون سببه، وأما تقديمه عليهما أو على سببه فممتنع، ولعل النزاع لفظى، فإن شرط الحكم من جملة أسبابه المعتبرة فى ثبوته، فلو قدمت الظهر مثلاً على الزوال، والجَلْدَ على الشرب والزنا لم يجز اتفاقًا.

وأما إذا كان له سبب وشرط فله ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يتقدم عليهما فلغو، والثانى: أن يتأخر عنهما فمعتبر صحيح، والثالث: أن يتوسط بينهما فهو مثار الخلاف، وله صور:

إحداها: كفارة اليمين سببها الحلف وشرطها الحنث [٦]، فمن جوز توسطها راعى التأخر عن السبب ومن منعه رأى أن الشرط جزء من السبب.

---

(٣) المعاوضة: العوض والبدل.

(٤) البُضع: هو النكاح: وهو مهر المرأة.

(٥) الرحاب: الرُّحب بالضم: السعة والرَّحب: أى الشيء الواسع.

(٦) الحنث: إذا لم يبر يمينه.

الثانية: وجوب الزكاة سببه النصاب[٧]، وشرطه الحول[٨]، ومأخذ الجواز وعدمه ما ذكرناه.

الثالثة: لو كَفَّر قبل الجرح كان لغوًا[٩]، وبعد القتل معتبر، وبينهما مختلف فيه.

الرابعة: لو عفا عن القصاص قبل الجرح فلغو، وبعد الموت عفو الوارث معتبر، وبينهما ينفذ أيضًا.

الخامسة: إذا أخرج زكاة الحب[١٠] قبل خروجه لا يجزى، وبعد يبسه[١١] يُعتبر، وبين نضجه ويبسه كذلك.

السادسة: إذا أذن الورثة فى التصرف فيما زاد على الثلث قبل المرض فلغو، وإجازتهم بعد الموت معتبرة، وإذنهم بعد المرض مختلف فيه: فأحمد بن حنبل ﷺ لا يعتبره لأنه إجازة من غير مالك، ومالك بن أنس ﷺ يعتبره، وقوله أظهر.

السابعة: إذا أسقطا الخيار قبل التبايع، ففيه خلاف: فمن منعه نظر إلى تقدمه على السبب، ومن أجازه وهو الصحيح قال: الفرق بينهما أنهما قد عقدا العقد على هذا الوجه، فلم يتقدم هنا الحكم على سببه أصلاً، فإنه لم يثبت، وسقط بعد ثبوته، وقبل سببه، بل تبايعا على عدم ثبوته، وكأنه حق لهما رضيا بإسقاطه وعدم انعقاده، وتجرد السبب عن اقتضائه، فمن جعل هذه المسألة من هذه القاعدة فقد فاته الصواب.

ونظيرها سواء إسقاط الشفعة قبل البيع، فمن لم ير سقوطها قال: هو تقديم للحكم على سببه، وليس بصحيح، بل هو إسقاط لحق كان بغرض الثبوت، فلو أن الشفعة ثبتت ثم سقطت قبل البيع، لزم ما ذكرتم، ولكن صاحبها رضى بإسقاطها، وأن لا يكون البيع سببًا لأخذه بها، فالحق له، وقد أسقطه.

وقد دل النص على سقوط الخيار والشفعة قبل البيع، وصار هذا كما لو أذن له فى إتلاف ماله وأسقط الضمان عنه قبل الإتلاف، فإنه لا يضمن اتفاقًا، فهذا موجب النص والقياس، وأما إذا أسقطت المرأة حقها من النفقة والقسم، فلها الرجوع فيه ولا يسقط، لأن

---

(٧) النصاب: القدر الذى تجب فيه الزكاة إذا بلغه.
(٨) الحول: هو سنة بأسرها.
(٩) اللغو: هو السقط وما لا يعتد به من كلام وغيره.
(١٠) زكاة الحب: واحدته حبة: الزرع صغيراً كان أو كبيراً.
(١١) يبسه: اليبس: نقيض الرطوبة.

الطباع لا تصبر على ذلك، ولا تستمر عليه لتجدد اقتضائها له كل وقت، بخلاف إسقاط الحقوق الثابتة دفعة كالشفعة والخيار... ونحوهما فإنها قد توطن النفس على إسقاطها، وأشباهها لا تتجدد... فافهمه.

فائدة: الفرق بين الشهادة والرواية

الفرق بين الشهادة والرواية: أن الرواية يعمُّ حكمها الراوى وغيره على ممر الأزمان، والشهادة تخص المشهود عليه وله، ولا يتعداهما إلا بطريق التبعية المحضة، فإلزام المعين يتوقع منه العداوة، وحق المنفعة، والتهمة الموجبة للرد، فاحتيط لها بالعدد والذكورية، وردت بالقرابة والعداوة وتطرّق التهم، ولم يفعل مثل هذا فى الرواية التى يعم حكمها ولا يخص فلم يشترط فيها عدد ولا ذكورية.

بل اشترط فيها ما يكون مغلبًا على الظن صدق المخبر، وهو العدالة المانعة من الكذب، واليقظة المانعة من غلبة السهو والتخليط.

شهادة المرأة والعبد:

لما كان النساء ناقصات عقل ودين لم يكنَّ من أهل الشهادة، فإذا دعت الحاجة إلى ذلك، قويت المرأة بمثلها، لأنه حينئذ أبعد من سهوها وغلطها لتذكير صاحبتها لها.

وأما اشتراط الحرية ففى غاية البعد، ولا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع، وقد حكى أحمد عن أنس بن مالك أنه قال: ما علمت أحداً رد شهادة العبد، والله تعالى يقبل شهادته على الأمم يوم القيامة فكيف لا يقبل شهادته على نظيره من المكلفين، وتقبل شهادته على الرسول ﷺ فى الرواية؟ فكيف لا يقبل على رجل فى درهم، ولا ينتقض هذا بالمرأة، لأنها تقبل شهادتها مع مثلها لما ذكرناه، والمانع من قبول شهادتها وحدها منتف فى العبد.

وعلى هذه القاعدة مسائل: أحدها: الإخبار عن رؤية هلال رمضان: من اكتفى فيه بالواحد جعله رواية لعمومه للمكلفين، فهو كالأذان، ومن اشترط فيه العدد ألحقه بالشهادة لأنه لا يعم الأعصار ولا الأمصار، بل يخص تلك السنة وذلك المصر فى أحد القولين، وهذا ينتقض بالأذان نقضًا لا محيص عنه.

وثانيها: الإخبار بالنسب بالقافة [١٢] فمن حيث إنه خبر جزئى عن شخص جزئى،

---

(١٢) القافة: جمع قائف وهو الذى يعرف الآثار وقد وردت عدة آثار فى القائف منها ما روت عائشة =

يخص ولا يعم، جرى مجرى الشهادة، ومن جعله كالرواية غلط فلا مدخل لها هنا، بل الصواب أن يقال من حيث هو منتصب للناس انتصابًا عامًا يستند قوله إلى أمر يختص به دونهم من الأدلة والعلامات جرى مجرى الحاكم، فقوله حكم لا رواية.

الجرح للمحدث والشاهد:

ومن هذا الجرح للمحدث والشاهد هل يكتفى فيه بواحد إجراء له مجرى الحكم، أو لا بد من اثنين إجراء له مجرى الشهادة على الخلاف؟ وأما أن يجرى مجرى الرواية فغير صحيح، وأما للرواية والجرح، وإنما هو يجرحه باجتهاده لا بما يرويه عن غيره.

الترجمة للفتوى والخط والشهادة... وغيرها، هل يشترط فيها التعدد؟ مبنى على هذا، ولكن بناءه على الرواية والشهادة صحيح، ولا مدخل للحكم هنا.

التقويم للسلع من اشترط العدد رآه شهادة، ومن لم يشترطه أجراه مجرى الحكم لا الرواية.

القاسم هل يشترط تعدده على هذه القاعدة؟ والصحيح الاكتفاء بالواحد لقصة عبد الله بن رواحة.

تسبيح المصلي بالإمام، هل يشترط أن يكون المسبح اثنين؟... فيه قولان مبنيان على هذه القاعدة.

المخبر عن نجاسة الماء هل يشترط تعدده؟... فيه قولان.

الخارص والصحيح في هذا كله الاكتفاء بالواحد كالمؤذن وكالمخبر بالقبلة، وأما تسبيح المأموم بإمامة ففيه نظر.

المفتي يقبل واحدًا اتفاقًا.

الإخبار عن قدم العيب، وحدوثه عند التنازع، والصحيح الاكتفاء فيه بالواحد كالتقويم والقائف، وقالت المالكية: لا بد من اثنين، ثم تناقضوا، فقالوا: إذا لم يوجد مسلم قُبل من أهل الذمة.

فائدة: قول الواحد في هلال رمضان

إذا كان المؤذن يقبل قوله وحده، مع أن لكل قوم فجرًا وزوالاً وغروبًا يخصهم، فلأن يقبل قول الواحد في هلال رمضان أولى وأحرى.

= ﷺ بلفظ: «دخل قائف ورسول الله ﷺ شاهد وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة مضطجعان فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض فسُر بذلك النبي ﷺ» رواه البخاري (٦٧٧١) مسلم (١٤٥٩).

فائدة: الهدية والاستئذان.

يُقبل قول الصبى والكافر والمرأة فى الهدية والاستئذان، وعليه عمل الأمة قديمًا وحديثًا، وذلك لما احتف بأخبارهم من القرائن التى تكاد تصل إلى حد القطع فى كثير من الصور، مع عموم البلوى بذلك، وعموم الحاجة إليه.

فلو أن الرجل لا يدخل بيت الرجل، ولا يقبل هديته، إلا بشاهدين عدلين يشهدان بذلك، حرجت الأمة، وهذا تقرير صحيح، لكن ينبغى طرده، وإلا وقع التناقض، كما إذا اختلفا فى متاع البيت، فإن القرائن التى تكاد تبلغ القطع تشهد بصحة دعوى الرجل لما هو من شأنه، والمرأة لما يليق بها ولهذا قبله الأكثرون وعليه تخرج حكومة سليمان بين المرأتين فى الولد[١٣]، وهى محض الفقه.

وقد حكى على بن حزم فى مراتب الإجماع، إجماع الأمة على قبول قول المرأة الواحدة فى إهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس هو كما ذكر، وقد اجتمع فى هذه الصورة من قرائن الأحوال من اجتماع الأهل والقرابات، وندرة التدليس، والغلط فى ذلك، مع شهرته وعدم المسامحة فيخ، ودعوى ضرورات الناس إلى ذلك... ما أوجب قبول قولها.

فائدة: الخبر

قبول قول القصاب[١٤]، فى الذكاة[١٥]، ليس من هذا الباب بشىء، بل هو من قاعدة أخرى: وهى أن الإنسان مؤتمن على ما بيده، وعلى ما يخبر به عنه.

فإذا قال الكافر: هذه ابنتى، جاز للمسلم أن يتزوجها، وكذا إذا قال: هذا مالى جاز شراؤه وأكله، فإذا قال: هذا ذكيته، جاز أكله، فكل أحد مؤتمن على ما يخبر به مما هو فى يده، فلا يشترط هنا عدالة ولا عدد.

تقســـيم الخبــــر:

الخبـــر: إن كان عن حكم عام يتعلق بالأمة: فإما أن يكون مستنده السماع، فهو الرواية، وإن كان مستنده الفهم من المسموع، فهو الفتوى.

---

(١٣) قصة نبى الله سليمان عليه السلام وحكمه فى المشكلة والقضية التى حدثت بين المرأتين رواه البخارى (٣٤٢٧) مسلم (١٣٤٤).

(١٤) القصاب: الجزار.

(١٥) الزكاة: الذبح والنحر.

وإن كان خبرًا جزئيًا يتعلق بمعين، مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة.

وإن كان خبرًا عن حق يتعلق بالمخبر عنه والمخبر به هو مستمعه أو نائبه فهو الدعوى.

وإن كان خبرًا عن تصديق هذا الخبر فهو الإقرار.

وإن كان خبرًا عن كذبه فهو الإنكار.

وإن كان خبرًا نشأ عن دليل فهو النتيجة، وتسمى قبل أن يحصل عليها الدليل مطلوبًا، وإن كان خبرًا عن شيء يقصد منه نتيجته فهو دليل، وجزؤه مقدمة.

* * *

فائدة: معانى لفظ: (شهد)

شهد فى لسانهم لها معان:

أحدها: **الحضور**: ومنه قوله تعالى: ﴿ **فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾ (البقرة: ١٨٥) وفيه قولان:

أحدهما: من شهد المصر فى الشهر، والثانى: من شهد الشهر فى المصر، وهما متلازمان.

والمعنى الثانى: الخبر: ومنه: «شهد عندى رجال مرضيون، وأرضاهم عندى عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر وبعد الصبح»[١٦].

والثالث: الاطلاع على الشىء، ومنه: ﴿ **وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ (المجادلة: ٦) وإذا كان كل خبر شهادة، فليس مع من اشترط لفظ الشهادة فيها دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح.

وعن أحمد فيها ثلاث روايات:

إحداهن: اشتراط لفظ الشهادة، والثانية: الاكتفاء بمجرد الإخبار، اختارها شيخنا، والثالثة: الفرق بين الشهادة على الأقوال وبين الشهادة على الأفعال.

فالشهادة على الأقوال لا يشترط فيها لفظ الشهادة، وعلى الأفعال يشترط؛ لأنه إذا قال: سمعته يقول، فهو بمنزلة الشاهد على رسول الله ﷺ فيما يخبر عنه.

---

(١٦) صحيح: رواه البخارى (٥٨١) الدارمى (١/ ٣٦٠) (١٤٣٣)

فائدة: الاختلاف فى حد الخبر

اختلف أبو المعالى وابن الباقلانى فى قولهم فى حد الخبر: إنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب، فقال أبو المعالى: يتعين أن يقال: يحتمل الصدق أو الكذب لأنهما ضدان فلا يقبل إلا أحدهما.

وقال القاضى: بل يُقال: يحتمل الصدق والكذب، وقوله أرجح، إذ التنافى إنما هو بين المقبولين لا بين القبولين، ولا يلزم من تنافى المقبولات تنافى القبولات.

ولهذا يقال: الممكن يقبل الوجود والعدم، وهما متناقضان، والقبولان يجب اجتماعهما له لذاته، لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر لم يكن ممكنًا، فإنه لو لم يقبل الوجود كان مستحيلاً، ولو لم يقبل العدم كان واجبًا، فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين، إن تنافى المقبولان، وكذلك نقول: الجسم يقبل الأضداد، فقبولاتها مجتمعة والمقبولات متنافية.

فائدة: الإنشاءات التى صيغها أخبار

اختلف فى الإنشاءات الى صيغها أخبار كـ (بعت وأعتقت): فقالت الحنفية: هى أخبار، وقالت الحنابلة والشافعية: هى إنشاءات لا أخبار، لوجوه:

أحـــدها: لو كانت خبرًا لكانت كذبًا، لأنه لم يتقدم منه مخبره من البيع والعتق، وليست خبرًا عن مستقبل، وفى هذا الدليل شىء، لأن لهم أن يقولوا إنها إخبارات عن الحال، فخبرها مقارن للتكلم بها.

الثـانى: لو كانت خبرًا فإما صدقًا وإما كذبًا، وكلاهما ممتنع، أما الثانى فظاهر، وأما الأول فلأن صدقها متوقف على تقدم أحكامها إما أن تتوقف عليها فلزم الدور، أو لا يتوقف وذلك محال، لأنه لا توجد أحكامها بدونها.

ولقائل أن يقول: هو دور معية لا تقدم، فليس بممتنع.

الثـالث: أنها لو كانت إخبارت فإما عن الماضى أو الحال، ويمتنع مع ذلك تعليقها بالشرط، لأنه لا يعمل إلا فى مستقبل، وإما عن مستقبل، وهى محال، لأنه يلزم تجرّدها عن أحكامها فى الحال، كما لو صرح بذلك وقال: ستصيرين طالقًا.

ولقائل أن يقول: ما المانع أن يكون خبرًا عن الحال قولكم: يمتنع تعليقها بالشرط؟.

قلنا: إذا علقت بالشرط لم تبق إخباراً عن الحال، بل إخباراً عن المستقبل، فالخبر عن الحال الإنشاء المطلق، وأما المعلق فلا.

الرابع: أنه لو قال لمطلقة رجعية: أنت طالق، لزمه طلقة أخرى، مع أن خبره صدق، فلما لزمه أخرى دل على أنهما إنشاء.

ولقائل أن يقول: لما قلنا هى خبر عن الحال بطل هذا الإلزام.

الخامس: أن امتثال قوله تعالى: ﴿**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ (الطلاق: ١) أن يقول: أنت طالق، وليس هذا تحريماً، فإن التحريم والتحليل ليس إلى المكلف، وإنما إليه أسبابهما، وليس المراد بالأمر: أخبروا عن طلاقهن، وإنما المراد إنشاء أمر يترتب عليه تحريمهن، ولا نعنى بالإنشاء إلا ذلك.

ولقائل أن يقول: المأمور به هو السبب الذى يترتب عليه الطلاق فهنا ثلاثة أمور: (الأمر بالتطليق، وفعل المأمور به وهو التطليق، والطلاق وهو التحريم الناشئ عن السبب) فإذا أتى بالخبر عما فى نفسه فى التطليق فقد وفّى الأمر حقه وطلقت.

السادس: أن الإنشاء هو المتبادر إلى الفهم عرفًا، وهو دليل الحقيقة، ولهذا لا يحسن أن يقال فيه: صدق أو كذب، ولو كان خبراً لحسن فيه أحدهما.

وقد أجيب عن هذه الأدلة بأجوبة أخرى:

فأجيب عن الأول بأن الشرع قدّر تقدم مدلولات هذه الأخبار قبل التكلم بها بالزمن الفرد، ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل.

عن الثانى أن الدور غير لازم فإن هنا ثلاثة أمور مترتبة، فالنطق باللفظ لا يتوقف على شيء، وبعده تقدير تقدم المدلول على اللفظ، وهو غير متوقف عليه فى التقدير، وإن توقف عليه فى الوجود وبعده لزوم الحكم ولا يتوقف اللفظ عليه وإن توقف هو على اللفظ.

عن الثالث إما يلزم أنها إخبارات عن الماضى ولا يتعذر التعليق، فإن الماضى نوعان: ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير، فهذا يتعذر تعليقه، والثانى: ماض بالتقدير لا التحقيق فهذا يصح تعليقه.

وبيانه... أنه إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، فقد أخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار، فقدرنا هذا الارتباط قبل تطليقها بالزمن الفرد ضرورة الصدق، وإذا قدر الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضياً، إذ حقيقة الماضى هو الذى تقدم مخبره خبره، إما تحقيقاً وإما تقديراً، وعلى هذا فقد اجتمع الماضى والتعليق ولم يتنافيا.

عن الرابع أن المطلقة الرجعية إن أراد بقوله لها: أنت طالق، الخبر عن طلقة ماضية لم يلزمه ثانية، وإن أراد الخبر عن طلقة ثانية فهو كذب، لعدم وقوع الخبر، فيحتاج إلى التقدير ضرورة التصديق، فيقدر تقدم طلقة قبل طلاقه بالزمن الفرد يصح معها الكلام فيلزمه.

عن الخـامس أن الأمر متعلق بإيجاد خبر يقدر الشارع قبله الطلاق، فيلزم به، لا أنه متعلق بإنشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببًا كما ذكرتموه، بل هو علامة ودليل على الوقوع، وإنما ينتفى الطلاق عند انتفائه، كانتفاء المدلول لانتفاء دليله وعلاماته، ولا يقال: لا يلزم من نفى الدليل نفى المدلول، فإن هذا لازم فى الشرعيات، لأنها إنما تثبت بأدلتها فأدلتها أسباب ثبوتها.

عن الســادس فهو أقواها، وقد قيل: إنه لا يمكن الجواب عنه إلا بالمكابرة، فإنا نعلم بالضرورة أن من قال لامرأته: أنت طالق، لا يحسن أن يقال له: صدقت ولا كذبت، فهذه نهاية أقدام الطائفتين فى هذا المقام.

وفصل الخطاب فى ذلك... أن لهذه الصيغ نسبتين: نسبة إلى متعلقاتها الخارجية، فهى من هذه الجهة إنشاءات محضة، كما قالت الحنابلة والشافعية، ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته، وهى من هذه الجهة خبر عما قصد إنشاءه كما قالت الحنفية، فهى إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية إنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها الخارجية، وعلى هذا فإنما لم يحسن أن يقال بالتصديق والتكذيب وإن كانت أخبارًا، لأن متعلق التصديق والتكذيب النفى والإثبات، ومعناهما مطابقة الخبر لمخبره، أو عدم مطابقته، وهنا المخبر حصل بالخبر حصول المسبب بسببه، فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب، وإنما يتصور التصديق والتكذيب فى خبر لم يحصل مخبره، ولم يقع به كقولك: قام زيد... فتأمله.

فإن قيل: فما تقولون فى قول المظاهر: (أنت عليَّ كظهر أمى) هل هو إنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب؟ والله سبحانه قد كذبهم هنا فى ثلاثة مواضع:

أحدها: فى قوله: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ (المجادلة: ٢) فنفى ما أثبتوه، وهذا حقيقة التكذيب، ومن طلق امرأته لا يحسن أن يقال: ما هى مطلقة.

والثانى: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ (المجادلة: ٢) والإنشاء لا يكون منكرًا، وإنما يكون المنكر هو الخبر والثالث أنه سماه زورًا، والزور هو الكذب، وإذا كذبهم الله دل على أن الظهار إخبار لا إنشاء.

الثالث: أن الظهار محرم، وليست جهة تحريمه إلا كونه كذبًا، والدليل على تحريمه خمسة أشياء:

الأول: ما وصفه بالمنكر.

والثاني: وصفه بالزور.

والثالث: أنه شرع فيه الكفارة، ولو كان مباحًا لم يكن فيه كفارة.

والرابع: أن الله قال: ﴿ **ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ** ﴾ (المجادلة: ٣) والوعظ إنما يكون في غير المباحات.

والخامس: قوله: ﴿ **وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ** ﴾ (المجادلة: ٢)، والعفو والمغفرة إنما يكونان عن الذنب، وإن قلتم: هو إخبار وهو باطل من وجوه:

أحـــدها: أن الظهار كان طلاقًا في الجاهلية، فجعله الله في الإسلام تحريمًا تزيله الكفارة، وهذا متفق عليه بين أهل العلم، ولو كان خبرًا لم يوجب التحريم فإنه إن كان صدقًا فظاهر، وإن كان كذبًا فأبعد له من أن يترتب عليه التحريم.

والثـاني: أنه لفظ يوجب حكمه الشرعي بنفسه وهو التحريم، وهذا حقيقة الإنشاء بخلاف الخبر، فإنه لا يوجب حكمه بنفسه، فسلب كونه إنشاء مع ثبوت حقيقة الإنشاء فيه جمع بين النقيضين.

وثالثـهـا: أن إفادة قوله: (أنت على كظهر أمي) للتحريم كإفادة قوله: (أنت حرة، وأنت طالق، وبعتك، ووهبتك، وتزوجتك)... ونحوها، لأحكامها، فكيف يقولون: هذه إنشاءات دون الظهار؟ وما الفرق؟.

أما الفقهاء فيقولون: الظهار إنشاء ونازعهم بعض المتأخرين في ذلك، وقال: الصواب أنه إخبار، وأجاب عما احتجوا به من كونه إنشاء.

قال: أما قولهم كان طلاقًا في الجاهلية فهذا لا يقتضي أنهم كانوا يثبتون به الطلاق، بل يقتضي أنهم كانوا يزيلون العصمة عند النطق به، فجاز أن يكون زوالها لكونه إنشاء كما زعمتم، أو لكونه كذبًا، وجرت عادتهم أن من أخبر بهذا الكذب زالت عصمة نكاحه، وهذا كما التزموا تحريم الناقة إذا جاءت بعشرة من الولد... ونحو ذلك.

قال: وأما قولكم: إنه يوجب التحريم المؤقت، وهذا حقيقة الإنشاء لا الإخبار فلا نسلم أن ثم تحريمًا ألبتة، والذي دل عليه القرآن، وجوب تقديم الكفارة على الوطء، كتقديم الطهارة على الصلاة، فإذا قال الشارع لا تصل حتى تتطهر، لا يدل ذلك على

تحريم الصلاة عليه، بل ذلك نوع ترتيب سلمنا أن الظهار ترتب عليه تحريم، لكن التحريم عقب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له ودلالته عليه، وهذا هو الإنشاء، وقد يكون عقوبة محضة كترتيب حرمان الإرث على القتل[١٧]، وليس القتل إنشاء للتحريم.

وكترتيب التعزير على الكذب وإسقاط العدالة به، فهذا ترتيب بالوضع الشرعي، لا بدلالة اللفظ.

وحقيقة الإنشاء أن يكون ذلك وضع لذلك الحكم ويدل عليه كصيغ العقود، فسببية القول أعم من كونه سببًا بالإنشاء أو بغيره، فكل إنشاء سبب، وليس كل سبب إنشاء فالسببية أعم فلا يستدل بمطلقها على الإنشاء، فإن الأعم لا يستلزم الأخص، فظهر الفرق بين ترتب التحريم على الطلاق وترتبه على الظهار.

قـــال: **وأمـا قـولـكـم**: إنه كالتكلم بالطلاق والعتاق والبيع... ونحوها، فقياس في الأسباب فلا نقبله، ولو سلمناه فنص القرآن يدفعه، وهذه الاعتراضات عليهم باطلة.

أما قوله: إن كونه طلاقًا في الجاهلية لا يقتضي أنهم كانوا يثبتون به الطلاق إلى آخره فكلام باطل قطعًا، فإنهم لم يكونوا يقصدون الإخبار الكذب ليترتب عليه التحريم، بل كانوا إذا أرادوا الطلاق أتوا بلفظ الظهار إرادة للطلاق، ولم يكونوا عند أنفسهم كاذبين ولا مخبرين وإنما كانوا منشئين للطلاق به، ولهذا كان هذا ثابتًا في أول الإسلام حتى نسخه الله بالكفارة في قصة خولة بنت ثعلبة كانت تحت أوس بن الصامت فقال لها: (أنت على كظهر أمي) فأتت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: «حرمت عليه» فقالت: يا رسول الله، والذي أنزل عليك الكتاب ما ذكر الطلاق، وإنه أبو ولدي، وأحب الناس إليَّ فقال: «حرمت عليه» فقالت: أشكو إلى الله فاقتي ووحدتي، فقال رسول الله ﷺ: «ما أراك إلا قد حرمت عليه، ولم أومر في شأنك بشيء» فجعلت تراجع رسول الله ﷺ وإذا قال لها: «حرمت عليه» هتفت، وقالت: أشكو إلى الله فاقتي وشدة حالي، وإن لي صبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إليَّ جاعوا، وجعلت ترفع رأسها إلى السماء وتقول: اللهم إني أشكو إليك.

وكان هذا أول ظهار في الإسلام فنزل الوحي على رسول الله ﷺ، فلما قضى الوحي قال: «ادعي زوجك» فتلا عليه رسول الله ﷺ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ...﴾ (المجادلة: ١)

---

(١٧) إشارة إلى حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «القاتل لا يرث» رواه ابن ماجه (٢٦٤٥، ٢٧٣٥) وصححه الألباني في الإرواء (١٦٧١).

الآيـــات(١٨)، فهذا يدل على أن الظهار كان إنشاء للتحريم الحاصل بالطلاق فى أول الإسلام، ثم نُسخ ذلك بالكفارة، وبهذا يبطل ما نظر به من تحريم الناقة عند ولادتها عشرة أبطن... ونحوه، فإنه ليس هناك لفظ إنشاء يقتضى التحريم، بل هو شرع منهم لهذا التحريم عند هذا السبب.

وأما قوله: إنا لا نسلم أنه يوجب تحريمًا فكلام باطل، فإنه لا نزاع بين الفقهاء أن الظهار يقتضى تحريمًا تزيله الكفارة، فلو وطئها قبل التكفير أثم بالإجماع المعروف من الدين، والتحريم المؤقت هنا كالتحريم بالإحرام وبالصيام والحيض.

وأما تنظيره بالصلاة مع الطهر ففاسد، فإن الله أوجب عليه صلاة بطهر، فإذا لم يأت بالطهر ترك ما أوجب الله عليه فاستحق الإثم، وأما المظاهر فإنه حرم على نفسه امرأته وشبهها بمن تحرم عليه، فمنعه الله من قربانها حتى يكفر، فهنا تحريم مستند إلى طهارة، وفى الصلاة لا تجزى منه بغير طهر، لأنها غير مشروعة أصلاً.

وقوله: التحريم عقب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له، وقد يكون عقوبة إلى آخر جوابه أنهما غير متنافيين فى الظهار، فإنه حرام، تحرم به تحريمًا مؤقتًا حتى يكفر، وهذا لا يمنع كون اللفظ إنشاء كجمع الثلاث عند من يوقعها، والطلاق فى الحيض فإنه يحرم ويتعقبه التحريم.

وقد قلتم: إن طلاق السكران يصح عقوبة له، مع أنه لو لم يأت بإنشاء السبب لم تطلق امرأته اتفاقًا، فكون التحريم عقوبة لا ينفى أن يستند إلى أسبابها التى تكون إنشاءات لها.

قوله: السببية أعم من الإنشاء إلى آخره، جوابه أن السبب نوعان: فعل وقول، فمتى كان قولاً لم يكن إلا إنشاء، فإن أردتم بالعموم أن سببية القول أعم من كونها إنشاء وإخباراً فممنوع، وإن أردتم أن مطلق السببية أعم من كونها سببية بالفعل والقول فمسلم ولا يفيدكم شيئًا.

وفصل الخطاب: أن قوله: (أنت على كظهر أمى) يتضمن إنشاء وإخباراً، فهو إنشاء من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ وإخبار من حيث تشبيهها بظهر أمه، ولهذا جعله الله منكرًا وزوراً، فهو منكر باعتبار الإنشاء، وزور باعتبار الإخبار.

وأما قوله: إن المنكر هو الخبر الكاذب، فالخبر الكاذب من المنكر، والمنكر أعم

---

(١٨) حسن: رواه أبو داود (٢٢١٤) وأحمد فى مسنده (٦/ ٤١٠).

منه، فالإنكار فى الإنشاء والإخبار فإنه ضد المعروف، فما لم يؤذن فيه من الإنشاء فهو منكر، وما لم يكن صدقًا من الإخبار فهو زور.

فائدة: المجاز والتأويل

المجاز والتأويل لا يدخل فى المنصوص، وإنما يدخل فى الظاهر المحتمل له، وهنا نكتة ينبغى التفطن لها، وهى أن كون اللفظ نصًا يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعًا كالعشرة، والثانى: ما اطرد استعماله على قدر طريقة واحدة فى جميع موارده، فإنه نص فى معناه، لا يقبل تأويلاً ولا مجازًا، وإن قدر تطرق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب إليه، وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده بمفرده.

وهذه عصمة نافعة تدلك على خطأ كثير من التأويلات السمعيات التى اطرد استعمالها فى ظاهرها وتأويلها، والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذًا مخالفًا لغيره ومن السمعيات، فيحتاج إلى تأويله لتوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع... فتأمل هذا.

فائدة: إضافة الموصوف للصفة

أضافوا الموصوف إلى الصفة وإن اتحدا، لأن الصفة تضمنت معنى ليس فى الموصوف، فصحت الإضافة للمغاير.

وهنا نكتة لطيفة وهى: أن العرب إنما تفعل ذلك فى الوصف المعرفة اللازم للموصوف، لزوم اللقب للأعلام، كما لو قالوا: (زيد بطة) أى: صاحب هذا اللقب.

وأما الوصف الذى لا يثبت: كالقائم والقاعد... ونحوه، فلا يضاف الموصوف إليه لعدم الفائدة المخصصة التى لأجلها أضيف الاسم إلى اللقب، فإنه لما تخصص به كأنك قلت: صاحب هذا اللقب، وهكذا فى مسجد الجامع، وصلاة الأولى، فإنه لما تخصص الجامع بالمسجد ولزمه، كأنك قلت: صاحب هذا الوصف، فلو قلت: (زيد الضاحك، وعمرو القائم) لم يجز، وكذا إن كان لازمًا غير معرفة، تقول: مسجد جامع وصلاة أولى.

فائدة: الاسم والمسمى

الاسم غير المسمّى:

اللفظ المؤلف من الزاى والياء والدال مثلاً، له حقيقة متميزة متحصلة، فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه لأنه شيء موجود فى اللسان مسموع بالآذان، فاللفظ المؤلف من همزة الوصل والسين والميم عبارة عن اللفظ المؤلف من الزاى والياء الدال مثلاً واللفظ المؤلف من الزاى والياء والدال عبارة عن الشخص الموجود فى الأعيان والأذهان، وهو المسمى، واللفظ الدال عليه الذى هو الزاى والياء والدال هو الاسم، وهذا اللفظ أيضًا قد صار مسمى من حيث كان لفظ الهمزة والسين والميم عبارة عنه، فقد بان لك أن الاسم فى أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول: سميت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول: حليته بهذه الحلية، والحلية غير المحلى، فكذلك الاسم غير المسمى.

صرح بذلك سيبويه، وأخطأ من نسب إليه غير هذا، وادعى أن مذهبه اتحادهما، والذى غر من ادعى ذلك قوله: الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وهذا لا يعارض نصه قبل هذا، فإنه نص على أن الاسم غير المسمى، فقال: (اسم وفعل وحرف) فقد صرح بأن الاسم كلمة فكيف تكون الكلمة، هى المسمى والمسمى شخص؟ ثم قال بعد هذا تقول: سميت زيدا بهذا الاسم كما تقول علمته بهذه العلامة.

وفى كتابه قريب من ألف موضع أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى، ومتى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين أو اللام أو جميع ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان وتصغير وتكسير وإعراب وبناء فذلك كله من عوارض الاسم لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلاً.

هل الاسم عين المسمى؟

لم يقل نحوى قط ولا عربى أن الاسم هو المسمى، ويقولون: أجل مسمى ولا يقولون: أجل اسم ويقولون: مسمى هذا الاسم كذا، ولا يقول أحد: اسم هذا الاسم كذا، ويقولون: هذا الرجل مسمى بزيد، ولا يقولون: هذا الرجل اسم زيد، ويقولون: باسم الله، ولا يقولون: بمسمى الله، وقال رسول الله ﷺ: «لى خمسة أسماء»[١٩] ولا يصح أن

---

(١٩) صحيح: رواه البخارى (٣٥٣٢) والترمذى (٢٨٤٠) ومالك فى الموطأ (٢/ ١٠٠٤).

يقال: لي خمس مسميات، و «تسموا باسمي»(٢٠) ولا يصح أن يقال: تسموا بمسمياتي، و«لله تسعة وتسعون اسمًا»(٢١) ولا يصح أن يقال: تسعة وتسعون مسمى، وإذا ظهر الفرق بين الاسم والمسمى بقيت ههنا التسمية وهي التي اعتبرها من قال باتحاد الاسم المسمى.

التسمية:

والتسمة عبارة عن فعل المسمي ووضعه الاسم للمسمى كما أن التحلية عبارة عن فعل المحلي ووضعه الحلية على المحلي، فهنا ثلاث حقائق (اسم ومسمى وتسمية): كحلية ومحلى وتحلية، وعلامة ومعلم وتعليم، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد لتباين حقائقها، وإذا جعلت الاسم هو المسمى بطل واحد من هذه الحقائق الثلاثة ولا بد.

فإن قيل: فحلوا لنا شبه من قال باتحادهما ليتم الدليل، فإنكم أقمتم الدليل، فعليكم الجواب عن المعارض.

فمنها: أن الله وحده هو الخالق وما سواه مخلوق، فلو كانت أسماؤه غيره لكانت مخلوقة، وللزم أن لا يكون له اسم في الأزل ولا صفة لأن أسماءه صفات، وهذا هو السؤال الأعظم الذي قاد متكلمي الإثبات إلى أن يقولوا: الاسم هو المسمى، فما عندكم في دفعه.

الجواب: أن منشأ الغلط في هذا الباب من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة لمعنيين صحيح وباطل، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني، وتنزيل ألفاظها عليها، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال المشتقة أسماؤه منها، فلم يزل بأسمائه وصفاته وهو إله واحد، له الأسماء الحسنى، والصفات العلى، وأسماؤه وصفاته داخلة في مسمى اسمه، وإن كان لا يطلق على الصفة أنها إله يخلق ويرزق فليست صفاته وأسماؤه غيره، وليست هي نفس الإله.

وبلاء القوم من لفظة الغير، فإنه يراد بهما معنيين: أحدهما: المغاير لتلك الذات المسماة بالله، وكل ما غاير الله مغايرة محضة بهذا الاعتبار فلا يكون إلا مخلوقًا ويراد به مغايرة الصفة للذات إذا خرجت عنها.

---

(٢٠) صحيح: رواه البخاري (٣٥٣٧) مسلم (٢١٣١).

(٢١) صحيح: رواه البخاري (٢٧٣٦) مسلم (٢٦٧٧).

فإذا قيل: علم الله وكلام الله غيره، بمعنى: أنه غير الذات المجردة عن العلم والكلام، كان المعنى صحيحًا ولكن الإطلاق باطل، وإذا أريد أن العلم والكلام مغاير لحقيقته المختصة التي امتاز بها عن غيره كان باطلاً لفظًا ومعنى، وبهذا أجاب أهل السنة المعتزلة القائلين بخلق القرآن، وقالوا: كلامه تعالى داخل في مسمى اسمه، فالله تعالى اسم الذات الموصوفة بصفات الكمال، ومن تلك الصفات صفة الكلام، كما أن علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره غير مخلوقة، وإذا كان القرآن كلامه، وهو صفة من صفاته فهو متضمن لأسمائه الحسنى، فإذا كان القرآن غير مخلوق ولا يقال: إنه غير الله، فكيف يقال: إن بعض ما تضمنه وهو أسماؤه مخلوقة وهي غيره؟ فقد حصحص الحق بحمد الله، وانحسم الإشكال، وأن أسماءه الحسنى التي في القرآن من كلامه، وكلامه غير مخلوق، ولا يقال هو غيره ولا هو هو.

وهذا المذهب مخالف لمذهب المعتزلة الذين يقولون: أسماؤه تعالى غيره، وهي مخلوقة، ولمذهب من رد عليهم ممن يقول اسمه نفس ذاته لا غيره، وبالتفصيل تزول الشبه، ويتبين الصواب... والحمد لله.

حجة ثانية لهم: قالوا: قال تبارك وتعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٧٨) ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ (المزمل: ٨) ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ (الأعلى: ١) وهذه الحجة عليهم في الحقيقة لأن النبي ﷺ امتثل هذا الأمر وقال: «سبحان ربي الأعلى، سبحان ربي العظيم» ولو كان الأمر كما زعموا لقال: سبحان اسم ربي العظيم، ثم إن الأمة كلهم لا يجوز لأحد منهم أن يقول: عبدت اسم ربي، ولا سجدت لاسم ربي، ولا ركعت لاسم ربي، ولا باسم ربي ارحمني، وهذا يدل على أن الأشياء متعلقة بالمسمى لا بالاسم.

وأما الجواب عن تعلق الذكر والتسبيح المأمور به بالاسم فقد قيل فيه: إن التعظيم والتنزيه إذا وجب للمعظم فقد تعظم ما هو من سببه ومتعلق به، كما يقال: سلام على الحضرة العالية والباب السامي والمجلس الكريم... ونحوه، وهذا جواب غير مرض لوجهين:

أحدهما: أن رسول الله ﷺ لم يفهم هذا المعنى، وإنما قال: «سبحان ربي» فلم يعرج (٢٢) على ما ذكرتموه.

---

(٢٢) يعرج: يعطف أو يقيم عليه.

الثاني: أنه يلزمه أن يطلق على الاسم التكبير والتحميد والتهليل، وسائر ما يطلق على المسمى، فيقال: (الحمد لاسم الله، ولا إله إلا اسم الله)... ونحوه وهذا مما لم يقله أحد، بل الجواب الصحيح: أن الذكر الحقيقي محله القلب لأنه ضد النسيان، والتسبيح نوع من الذكر فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعًا ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما، فصار معنى الآيتين: (سبح ربك بقلبك ولسانك واذكر ربك بقلبك ولسانك) فأقحم الاسم تنبيهًا على هذا المعنى حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان، لأن ذكر القلب متعلقه المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه، والذكر باللسان متعلقه اللفظ مع مدلوله، لأن اللفظ لا يراد لنفسه فلا يتوهم أحد أن اللفظ هو المسبح دون ما يدل عليه من المعنى.

وعبر لي شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه عن هذا المعنى بعبارة لطيفة وجيزة، فقال: المعنى: سبح ناطقًا باسم ربك متكلمًا به، وكذا سبح اسم ربك، المعنى: سبح ربك ذاكرًا اسمه، وهذه الفائدة تساوي رحلة، لكن لمن يعرف قدرها، فالحمد لله المنان بفضله، ونسأله تمام نعمته.

حجة ثالثة: قالوا: قال تعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا**﴾ (يوسف: ٤٠) وإنما عبدوا مسمياتها.

والجـواب: أنه كما قلتم إنما عبدوا المسميات، ولكن من أجل أنهم نحلوها أسماء باطلة كاللات والعزى، وهي مجرد أسماء كاذبة باطلة لا مسمى لها في الحقيقة، فإنهم سموها آلهة، وعبدوها لاعتقادهم حقيقة الإلهية لها، وليس لها من الألوهية إلا مجرد الأسماء لا حقيقة المسمى، فما عبدوا إلا أسماء لا حقائق لمسمياتها، وهذا كمن سمى قشور البصل لحمًا وأكلها، فيقال: ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه، وكمن سمى التراب خبزًا وأكله، يقال: ما أكلت إلا اسم الخبز، بل هذا النفي أبلغ في آلهتهم، فإنه لا حقيقة لإلهيتها بوجه، وما الحكمة ثم إلا مجرد الاسم، فتأمل هذه الفائدة الشريفة في كلامه تعالى.

فإن قـيـل: فما الفائدة في دخول الباء في قوله: ﴿**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ**﴾ (الواقعة: ٧٤) ولم تدخل في قوله: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى**﴾ (الأعلى: ١)؟.

قـيـل: التسبيح يراد به التنزيه، والذكر المجرد، دون معنى آخر، ويراد به ذلك مع الصلاة، وهو ذكر وتنزيه مع عمل، ولهذا تسمى الصلاة تسبيحًا، فإذا أريد التسبيح المجرد فلا معنى للباء، لأنه لا يتعدى بحرف جر، لا تقول: سبحت بالله، وإذا أردت المقرون بالفعل وهو الصلاة أدخلت الباء تنبيهًا على ذلك المراد كأنك قلت: سبح مفتتحًا باسم ربك أو ناطقًا باسم ربك، كما تقول: صل مفتتحًا أو ناطقًا باسمه، ولهذا السر -والله أعلم- دخلت اللام فى قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الحديد: ١) والمراد: التسبيح الذى هو السجود والخضوع والطاعة، ولم يقل فى موضع سبح الله ما فى السموات والأرض كما قال: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الرعد: ١٥) وتأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٦) فكيف قال: ﴿يُسَبِّحُونَهُ﴾ لما ذكر السجود باسمه الخاص، فصار التسبيح ذكرهم له وتنزيههم إياه:

حجة رابعة: قالوا: قد قال الشاعر:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما
ومن يبك حولاً كاملا فقد اعتذر

وكذلك قول الأعشى:

* داع يناديه باسم الماء مبغوم *

وهذه حجة عليهم لا لهم.

أما قوله: (ثم اسم السلام عليكما) فالسلام هو الله تعالى، والسلام أيضًا: التحية، فإن أراد الأول فلا إشكال، فكأنه قال: ثم اسم السلام عليكما أى: بركة اسمه، وإن أراد التحية فيكون المراد بالسلام المعنى المدلول وباسمه لفظه الدال عليه، والمعنى: ثم اسم هذا المسمى عليكما، فيراد بالأول: اللفظ، وبالثاني: المعنى، كما تقول: زيد بطة... ونحوه، مما يراد بأحدهما اللفظ، وبالآخر المدلول فيه، وفيه نكتة حسنة: كأنه أراد ثم هذا اللفظ باق عليكما، جار لا ينقطع منى بل أنا مراعيه دائمًا.

وقد أجاب السهيلى عن البيت بجواب آخر، وهذا حكاية لفظه فقال: لبيد لم يرد إيقاع التسليم عليهم لحينه، وإنما أراد بعد الحول، ولو قال: السلام عليكما، كان مسلمًا لوقته الذى نطق فيه بالبيت، فكذلك ذكر الاسم الذى هو عبارة عن اللفظ، أى: إنما اللفظ بالتسليم بعد الحول، وذلك أن السلام دعاء فلا يتقيد بالزمان المستقبل، وإنما هو لحينه.

ألا ترى أنه لا يقال بعد الجمعة: اللهم ارحم زيدًا، ولا بعد الموت: اللهم اغفر لى، إنما يقال: اللهم اغفر لى بعد الموت، فيكون بعد ظرفًا للمغفرة والدعاء واقع لحينه.

فإن أردت أن تجعل الوقت ظرفًا للدعاء صرحت بلفظ الفعل فقلت: بعد الجمعة أدعو بكذا، أو أسلم، أو ألفظ بكذا، لأن الظروف إنما يريد بها الأحداث الواقعة فيها خبرًا أو أمرًا أو نهيًا، وأما غيرها من المعانى كالطلاق واليمين والدعاء والتمنى والاستفهام... وغيرها من المعانى، فإنما هى واقعة لحين النطق بها، وكذلك يقع الطلاق ممن قال: بعد يوم الجمعة أنت طالق، وهو مطلق لحينه، ولو قال بعد الحول: والله لأخرجن، انعقدت اليمين فى الحال، ولا ينفعه أن يقول: أردت أن لا أوقع اليمين إلا بعد الحول، فإنه لو أراد ذلك لقال بعد الحول أحلف أو بعد الجمعة أطلقك، فأما الأمر والنهى والخبر فإنما تقيدت بالظروف؛ لأن الظروف فى الحقيقة إنما يقع فيها الفعل المأمور به والمخبر به دون الأمر والخبر فإنهما واقعان لحين النطق بهما.

فإذا قلت: اضرب زيدًا يوم الجمعة، فالضرب هو المقيد بيوم الجمعة، وأما الأمر فأنت فى الحال آمر به، وكذلك إذا قلت: سافر زيد يوم الجمعة، فالمتقيد باليوم المخبر به لا الخبر كما أن فى قوله: اضربه يوم الجمعة، المقيد بالظرف الأمور به لا أمرك أنت، فلا تعلق للظرف إلا بالأحداث، فقد رجع الباب كله بابًا واحدًا.

فلو أن لبيدًا قال: إلى الحول ثم السلام عليكما، لكان مسلمًا لحينه، ولكنه أراد أن لا يوقع اللفظ بالتسليم والوداع إلا بعد الحول، وكذلك ذكر الاسم الذى هو بمعنى اللفظ بالتسليم، ليكون ما بعد الحول ظرفًا له، وهذا الجواب من أحد أعاجيبه وبدائعه رحمه الله.

وأما قوله: باسم الماء، والماء المعروف هنا هو الحقيقة المشروبة، ولهذا عرفه تعريف الحقيقة الذهنية، والبيت لذى الرمة وصدره:

* لا ينعش الطرف إلا ما تحونه *

ثم قال: داع يناديه باسم الماء، فظن الغالط أنه أراد حكاية صوت الظبية، وأنها دعت ولدها بهذا الصوت وهو: (ماما) وليس هذا مراده وإنما الشاعر ألغز لما وقع الاشتراك بين لفظ الماء المشروب، وصوتها به فصار صوتها كأنه هو اللفظ المعبر عن الماء المشروب فكأنها تصوت باسم هذا الماء المشروب، وهذا لأن صوتها (ماما) وهذا فى غاية الوضوح.

فائدة: اسم الله والاشتقاق

زعم أبو القاسم السهيلي وشيخه ابن العربي أن اسم الله غير مشتق؛ لأن الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها، واسمه تعالى قديم، والقديم لا مادة له، فيستحيل الاشتقاق، ولا ريب أنه إن أريد بالاشتقاق هذا المعنى، وأنه مستمد من أصل آخر فهو باطل.

ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنى، ولا ألمَّ بقلوبهم، وإنما أرادوا أنه دال على صفة له تعالى، وهى: الإلهية، كسائر أسمائه الحسنى: كالعليم والقدير، والغفور والرحيم، والسميع والبصير، فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادر بلا ريب، وهى قديمة، والقديم لا مادة له، فما كان جوابكم عن هذه الأسماء فهو جواب القائلين باشتقاق اسم (الله) ثم الجواب عن الجميع أننا لا نعنى بالاشتقاق، إلا أنها ملاقية لمصادرها فى اللفظ والمعنى، لا أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله.

وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه أصلاً وفرعًا ليس معناه أن أحدهما تولد من الآخر، وإنما هو باعتبار أن أحدهما يتضمن الآخر وزيادة.

وقول سيبويه: إن الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء هو بهذا الاعتبار، لا أن العرب تكلموا بالأسماء أولاً ثم اشتقوا منها الأفعال فإن التخاطب بالأفعال ضرورى كالتخاطب بالأسماء لا فرق بينهما.

فالاشتقاق هنا ليس هو اشتقاق مادى، وإنما هو اشتقاق تلازم سمى المتضمِّن بالكسر مشتقًا، والمتضمَّن بالفتح مشتقًا منه، ولا محذور فى اشتقاق أسماء الله تعالى بهذا المعنى.

فائدة: هل (الرحمن) فى البسملة نعت؟

استبعد قوم أن يكون (الرحمن) نعتا لله تعالى من قولنا: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ) وقالوا: الرحمن علم، والأعلام لا ينعت بها، ثم قالوا: هو بدل من اسم الله، قالوا: ويدل على هذا أن (الرحمن) علم مختص بالله تعالى لا يشاركه فيه غيره، فليس هو كالصفات التى هى العليم والقدير، والسميع والبصير؛ ولهذا تجرى على غيره تعالى.

قالوا: ويدل عليه أيضًا وروده فى القرآن غير تابع لما قبله كقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، و ﴿الرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ (الرحمن: ١، ٢)، و ﴿أَمَّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ

جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ الرَّحْمَنِ﴾ (الملك: ٢٠) وهذا شأن الأسماء المحضة لأن الصفات لا يقتصر على ذكرها دون الموصوف.

قال السهيلي: والبدل عندي فيه ممتنع وكذلك عطف البيان، لأن الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين فإنه أعرف المعارف كلها وأبينها، ولهذا قالوا: وما الرحمن؟ ولم يقولوا: وما الله؟ ولكنه وإن جرى مجرى الأعلام فهو وصف يراد به الثناء وكذلك الرحيم.

إلا أن الرحمن من أبنية المبالغة كغضبان... ونحوه، وإنما دخله معنى المبالغة من حيث كان في آخره ألف ونون كالتثنية، فإن التثنية في الحقيقة تضعيف، وكذلك هذه الصفة فكأن غضبان وسكران كامل لضعفين من الغضب والسكر، فكان اللفظ مضارعًا للفظ التثنية، لأن التثنية ضعفان في الحقيقة، ألا ترى أنهم قد شبهوا التثنية بهذا البناء إذا كانت لشيئين متلازمين فقالوا: الحكمان والعلمان، وأعربوا النون كأنه اسم لشيء واحد، فقالوا: اشترك باب فعلان وباب التثنية، ومنه قول فاطمة: (يا حسنان يا حسينان) برفع النون لابنيها، ولمضارعة التثنية امتنع جمعه، فلا يقال: غضابين، وامتنع تأنيثه فلا يقال: غضبانة، وامتنع تنوينه، كما لا تنون نون المثنى، فجرت عليه كثير من أحكام التثنية لمضارعته إياها لفظًا ومعنى.

وفائدة الجمع بين الصفتين (الرحمن والرحيم) الإنباء عن رحمة عاجلة وآجلة، وخاصة وعامة... تم كلامه.

قلت: أسماء الرب تعالى هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية، فالرحمن اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميته وصفيَّته، فمن حيث هو صفة جرى تابعًا على اسم الله، ومن حيث هو اسم ورد في القرآن غير تابع بل ورود الاسم العلم.

ولما كان هذا الاسم مختصًا به تعالى حسن مجيئه مفردًا غير تابع كمجيء اسم الله كذلك، وهذا لا ينافي دلالته على صفة الرحمن كاسم الله تعالى فإنه دال على صفة الألوهية، ولم يجئ قط تابعًا لغيره، بل متبوعًا، وهذا بخلاف العليم والقدير والسميع والبصير... ونحوها، ولهذا لا تجيء هذه مفردة بل تابعة، فتأمل هذه النكتة البديعة يظهر لك بها أن الرحمن اسم وصفة، لا ينافي أحدهما الآخر، وجاء استعمال القرآن بالأمرين جميعًا.

وأما الجمع بين الرحمن الرحيم ففيه معنى هو أحسن من المعنيين اللذين ذكرهما، وهو أن (الرحمن) دال على الصفة القائمة به سبحانه، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف والثانى للفعل، فالأول دال أن الرحمة صفته، والثانى دال على أنه يرحم خلقه برحمته.

إذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٤٣) و ﴿ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة: ١١٧) ولم يجئ قط: رحمن بهم، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو الراحم برحمته، وهذه نكتة لا تكاد تجدها فى كتاب، وإن تنفست عندها مرآة قلبك لم تنجل لك صورتها.

فائدة: حذف العامل فى (باسم الله)

لحذف العامل فى باسم الله فوائد عديدة:

منها أنه موطن لا ينبغى أن يتقدم فيه سوى ذكر الله، فلو ذكرت الفعل وهو لا يستغنى عن فاعله، كان ذلك مناقضًا للمقصود، فكان فى حذفه مشاكلة اللفظ للمعنى، ليكون المبدوء به اسم (الله) كما تقول فى الصلاة: (الله أكبر) ومعناه: من كل شىء، ولكن لا نقول هذا المقدر، وليكون اللفظ مطابقًا لمقصود الجنان، وهو أن لا يكون فى القلب إلا الله وحده فكما تجرد ذكره فى قلب المصلى تجرد ذكره فى لسانه.

ومنها أن الفعل إذا حذف صح الابتداء بالتسمية فى كل عمل وقول وحركة، وليس فعل أولى بها من فعل، فكان الحذف أعم من الذكر، فإن أى فعل ذكرته كان المحذوف أعم منه.

ومنها أن الحذف أبلغ لأن المتكلم بهذه الكلمة كأنه يدعى الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل، فكأنه لا حاجة إلى النطق به، لأن المشاهدة والحال دالة على أن هذا وكل فعل فإنما هو باسمه تبارك وتعالى، والحوالة على شاهد الحال أبلغ من الحوالة على شاهد النطق، كما قيل:

ومن عجب قول العواذل من به
وهل غير من أهوى يحب ويعشق

فائدة: عطف (الصلاة) على (البسملة)

استشكل طائفة قول المصنفين: (بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد، وآله) وقالوا: الفعل بعد الواو دعاء بالصلاة، والتسمية قبله خبر، والدعاء لا يحسن عطفه على الخبر.

لو قلت: (مررت بزيد، وغفر الله لك) لكان غثّا من الكلام، والتسمية فى معنى الخبر، لأن المعنى: افعل كذا باسم الله.

وحجة من أثبتها الاقتداء بالسلف، والجواب عما قاله هو أن الواو لم تعطف دعاء على خبر، وإنما عطفت الجملة على كلام محكى، كأنك تقول: (بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد، أو أقول هذا وهذا، أو أكتب هذا وهذا).

فائدة: الصـــلاة

الصلاة من الله بمعنى الرحمة:

قولهم: (والصلاة من الله بمعنى الرحمة) باطل من ثلاثة أوجه:

أحـــدهـا: أن الله تعالى غاير بينهما فى قوله: ﴿عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ (البقرة: ١٥٧).

الثانى: أن سؤال الرحمة شرع لكل مسلم والصلاة تختص بالنبى ﷺ وهى حق له ولآله ولهذا منع كثير من العلماء من الصلاة على معين غيره[٢٣]، ولم يمنع أحد من الترحم على معين.

الثالث: أن رحمة الله عامة وسعت كل شىء، وصلاته خاصة بخواص عباده.

الصلاة من العباد بمعنى الدعاء:

وقولهم: (الصلاة من العباد بمعنى الدعاء) مشكل من وجوه:

أحدها: أن الدعاء يكون بالخير والشر والصلاة لا تكون إلا فى الخير.

الثـــانى: أن (دعوت) تعدى باللام، و (صليت) لا تعدى إلا بـ(على) و (دعا) المعدى بـ(على) ليس بمعنى صلّى، وهذا يدل على أن الصلاة ليست بمعنى الدعاء.

---

(٢٣) قلت: ورد فى البخارى (١٤٩٧) ومسلم (٧٥٦) أن النبى ﷺ قال: «اللهم صل على آل أبى أوفى».

الثـالث: أن فعل الدعاء يقتضى مدعوًا ومدعوًا له، تقول: دعوت الله لك بخير، وفعل الصلاة لا يقتضى ذلك، لا تقول: صليت الله عليك، ولا لك، فدل على أنه ليس بمعناه، فأى تباين أظهر من هذا، ولكن التقليد يعمى عن إدراك الحقائق، فإياك والإخلاد إلى أرضه.

اشتقاق الصلاة:

رأيت لأبى القاسم السهيلى كلامًا حسنًا فى اشتقاق الصلاة، وهذا لفظه، قال: (معنى الصلاة) اللفظة حيث تصرفت ترجع إلى الحنو والعطف، إلا أن الحنو والعطف يكون محسوسًا ومعقولاً، فيضاف إلى الله تعالى منه ما يليق بجلاله، ويُنفى عنه ما يتقدس عنه، كما أن العلو محسوس ومعقول: فالمحسوس منه صفات الأجسام، والمعقول منه صفة ذى الجلال والإكرام.

وهذا المعنى كثير موجود فى الصفات، والكثير يكون صفة للمحسوسات، وصفة للمعقولات، وهو من أسماء الرب تعالى، وقد تقدس عن مشابهة الأجسام، ومضاهاة الأنام، فالمضاف إليه من هذه المعانى معقولة غير محسوسة، وإذا ثبت هذا فالصلاة كما تسمى عطفًا وحنوًا تقول: (اللهم اعطف علينا) أى: ارحمنا، قال الشاعر:

ومـــا زلت فى لينى له وتعطفى

عليـه كـمـا تحنو على الولد الأمُّ

ورحمة العباد رقة فى القلب إذا وجدها الراحم من نفسه انعطف على المرحوم، وانثنى عليه، ورحمة الله للعباد جود وفضل، فإذا صلى عليه فقد أفضل عليه وأنعم، وهذه الأفعال إذا كانت من الله أو من العبد فهى متعدية بـ(على) مخصوصة بالخير، لا تخرج عنه إلى غيره فقد رجعت كلها إلى معنى واحد إلا أنها فى معنى الدعاء.

والرحمة صلاة معقولة، أى انحناء معقول غير محسوس، ثمرته من العبد الدعاء، لأنه لا يقدر على أكثر منه وثمرته من الله الإحسان والإنعام فلم تختلف الصلاة فى معناها، إنما اختلفت ثمرتها الصادرة عنها.

والصلاة التى هى الركوع والسجود انحناء محسوس، فلم يختلف المعنى فيها إلا من جهة المعقول والمحسوس، وليس ذلك باختلاف فى الحقيقة، ولذلك تعدت كلها بـ (على) واتفقت فى اللفظ المشتق من الصلاة، ولم يجز: (صليت على العدو) أى: دعوت

عليه، فقد صار معنى الصلاة أرق وأبلغ من معنى الرحمة، وإن كان راجعًا إليه، إذ ليس كل راحم ينحنى على المرحوم ولا ينعطف عليه.

فائدة: اشتقاق الفعل من المصدر

رأست للسهيلى فصلاً حسنًا فى اشتقاق الفعل من المصدر هذا لفظه، قال: فائدة اشتقاق الفعل من المصدر: أن المصدر اسم كسائر الأسماء يخبر عنه كما يخبر عنها، كقولك: (أعجبنى خروج زيد) فإذا ذكر المصدر، وأخبر عنه كان الاسم الذى هو الفاعل له مجروراً بالإضافة والمضاف إليه تابع للمضاف.

فإذا أرادوا أن يخبروا عن الاسم الفاعل للمصدر لم يكن الإخبار عنه، وهو مخفوض تابع فى اللفظ لغيره، وحق المخبر عنه أن يكون مرفوعًا مبدوءًا به، فلم يبق إلا أن يدخلوا عليه حرفًا يدل على أنه مخبر عنه، كما تدل الحروف على معان فى الأسماء، وهذا لو فعلوه لكان الحرف حاجزًا بينه وبين الحدث فى اللفظ.

والحدث يستحيل انفصاله عن فاعله كما يستحيل انفصال الحركة عن محلها، فوجب أن يكون اللفظ غير منفصل لأنه تابع للمعنى، فلم يبق إلا أن يشتق من لفظ الحدث لفظًا يكون كالحرف فى النيابة عنه، دالاً على معنى فى غيره، ويكون متصلاً اتصال المضاف بالمضاف إليه وهو الفعل المشتق من لفظ الحدث، فإنه يدل على الحدث بالتضمن، ويدل على الاسم مخبراً عنه لا مضافًا إليه، إذ يستحيل إضافة لفظ الفعل إلى الاسم، كاستحالة إضافة الحرف لأن المضاف هو الشيء بعينه، والفعل ليس هو الشيء بعينه ولا يدل على معنى فى نفسه، وإنما يدل على معنى فى الفاعل، وهو كونه مخبراً عنه.

فإن قلت: كيف لا يدل على معنى فى نفسه وهو يدل على الحدث؟.

قلنا: إنما يدل على الحدث بالتضمن، والدال عليه بالمطابقة هو: (الضرب والقتل) لا ضرب وقتل ومن ثم وجب أن لا يضاف ولا يعرف بشيء من آلات التعريف، إذ التعريف يتعلق بالشيء بعينه لا بلفظ يدل على معنى فى غيره ومن ثم وجب أن لا يثنى ولا يجمع كالحرف، ومن ثم وجب أن يبنى كالحرف، ومن ثم وجب أن يكون عاملا فى الاسم كالحرف.

كما أن الحرف لما دل على معنى فى غيره وجب أن يكون له أثر فى لفظ ذلك الغير، كما له أثر فى معناه، وإنما أعرب المستقبل ذو الزوائد لأنه تضمن معنى الاسم، إذ الهمزة

تدل على المتكلم، والتاء على المخاطب، والياء على الغائب، فلما تضمن بها معنى الاسم ضارعه فأعرب، كما أن الاسم إذا تضمن معنى الحرف بنى.

وأما الماضى والأمر، فإنهما وإن تضمنا معنى الحدث، وهو اسم فما شارك فيه الحرف من الدلالة على معنى فى غيره، وهى حقيقة الحرف، أوجب بناءهما، حتى إذا ضارع الفعل الاسم من وجه آخر غير التضمن للحدث خرج عن مضارعة الحرف، وكان أقرب شبهًا بالأسماء كما تقدم، ولما قدمناه من دلالة الفعل على معنى فى الاسم، وهو كون الاسم مخبرًا عنه، وجب أن لا يخلو عن ذلك الاسم مضمرًا أو مظهرًا بخلاف الحدث، فإنك تذكره ولا تذكر الفاعل مضمرًا ولا مظهرًا نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ (البلد: ١٤، ١٥) وقوله: ﴿وَإِقَامَ الصَّلَاةِ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

والفعل لا بد من ذكر الفاعل بعده كما لا بد بعد الحرف من الاسم، فإذا ثبت المعنى فى اشتقاق الفعل من المصدر وهو كونه دالاً على معنى فى الاسم فلا يحتاج من الأفعال الثلاثة إلا إلى لغة واحدة، وتلك الصيغة هى لفظ الماضى لأنه أخف وأشبه بلفظ الحدث إلا أن تقوم الدلالة على اختلاف أحوال المحدث فتختلف صيغة الفعل.

ألا ترى كيف تختلف صيغته بعد (ما) الظرفية من قولهم: (لا أفعله ما لاح برق وما طار طائر) لأنهم يريدون الحدث مخبرًا عنه على الإطلاق، من غير تعرض لزمن ولا حال من أحوال الحدث، فاقتصروا على صيغة واحدة وهى أخف أبنية الفعل.

وكذلك فعلوا بعد التسوية، نحو قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ (البقرة: ٦) وقوله: ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَامِتُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٣) لأنه أراد التسوية بين الدعاء والصمت على الإطلاق، من غير تقييد بوقت ولا حال، فلذلك لم يحتج إلا إلى صيغة واحدة وهى صيغة الماضى كما سبق، فالحدث إذًا على ثلاثة أضرب:

ضرب يحتاج إلى الإخبار عن فاعله، وإلى اختلاف أحوال الحدث، فيشتق منه الفعل دلالة على كون الفاعل مخبرًا عنه، وتختلف أبنية دلالته على اختلاف أحوال الحدث.

وضرب يحتاج إلى الإخبار عن فاعله على الإطلاق من غير تقييد بوقت ولا حال فيشتق منه الفعل، ولا تختلف أبنية نحو ما ذكرناه من الفعل الواقع بعد التسوية وبعد (ما) الظرفية.

وضرب لا يحتاج إلى الإخبار عن فاعله، بل يحتاج إلى ذكره خاصة على الإطلاق،

مضافًا إلى ما بعده نحو: (سبحان الله) وسبحان: اسم ينبئ عن العظمة والتنزيه، فوقع القصد إلى ذكره مجردًا من التقييدات بالزمان أو بالأحوال، ولذلك وجب نصبه، كما يجب نصب كل مقصود إليه بالذكر، نحو: (إياك وويله وويحه) وهما مصدران لم يشتق منهما فعل، حيث لم يحتج إلى الإخبار عن فاعلهما، ولا احتيج إلى تخصيصهما بزمن فحكمهما حكم سبحان، ونصبهما كنصبه، لأنه مقصود إليه.

ومما انتصب لأنه مقصود إليه بالذكر: (زيداً ضربته) فى قول شيخنا أبى الحسن... وغيره من النحويين، وكذلك: (زيداً ضربت) بلا ضمير لا تجعله مفعولاً مقدمًا لأن المعمول لا يتقدم على عامله وهو مذهب قوى.

ولكن لا يبعد عندى قول النحويين: أنه مفعول مقدم، وإن كان المعمول لا يتقدم على العامل، والفعل كالحرف لأنه عامل فى الاسم ودال على معنى فيه، فلا ينبغى للاسم أن يتقدم على الفعل، كما لا يتقدم على الحرف، ولكن الفعل فى قولك: (زيداً ضربت) قد أخذ معموله، وهو الفاعل فمعتمده عليه، ومن أجله صيغ، وأما المفعول فلم يبالوا به، إذ ليس اعتماد الفعل عليه كاعتماده على الفاعل.

ألا ترى أنه يحذف، والفاعل لا يحذف فليس تقديمه على الفعل العامل فيه بأبعد من حذفه، وأما (زيداً ضربته) فينتصب بالقصد إليه كما قال الشيخ، هذا الفصل من أعجب كلامه، ولم أعرف أحداً من النحويين سبقه إليه.

* * *

فائدة: المصدر عند الكوفيين

قولهم: للضرب ونحوه مصدر، إن أريد بحروف مصدر (صدر يصدر مصدراً) فهو يقوّى قول الكوفيين: إن المصدر صادر عن الفعل مشتق منه، والفعل أصله.

وأصله على هذا صادر، ولكن توسعوا فيه كصوم وزوز وعلل فى صائم وبابه، قال السهيلى: هو على جهة المكان استعارة، كأنه الموضع الذى صدرت عنه الأفعال، والأصل الذى نشأت منه.

قلـــت: وكأنه يعنى مصدوراً عنه لا صادراً عن غيره، قال: ولا بد من المجاز على القولين، فالكوفى يحتاج أن يقول: الأصل صادر، فإذا قيل: مصدر قدر فيه حذف أى ذو مصدر، كما يقدر فى صوم وبابه، ونحن نسمّيه مصدراً استعارة من المصدر الذى هو المكان.

فائدة: عمل الحروف

أصل الحروف أن تكون عاملة، لأنه ليس لها معان فى أنفسها، وإنما معانيها فى غيرها وأما الذى معناه فى غيره، وهو الاسم فأصله أن لا يعمل فى غيره، وإنما وجب أن يعمل الحرف فى كل ما دل على معنى فيه، لأن اقتضاءه معنى فيقتضيه عملاً، لأن الألفاظ تابعة للمعانى.

فكما تشبث الحرف عما دخل عليه معنى وجب أن يتشبث به لفظًا، وذلك هو العمل، فأصل الحرف أن يكون عاملاً فنسأل عن غير العامل، فنذكر الحروف التى لم تعمل وسبب سلبها العمل فمنها:

[هل]: فإنها تدخل على جملة وقد عمل بعضها فى بعض، وسبق إليها عمل الابتداء أو الفاعلية، فدخلت لمعنى فى الجملة، لا لمعنى فى اسم مفرد، فاكتفى بالعمل السابق قبل هذا الحرف، وهو: الابتداء... ونحوه وكذلك.

[الهمزة]: نحو: (أعمرو خارج؟) فإن الحرف دخل لمعنى فى الجملة، ولا يمكن الوقوف عليه، ولا يتوهم انقطاع الجملة عنه، لأنه حرف مفرد لا يوقف عليه، ولو توهموا ذلك فيه لعمل فى الجملة ليؤكدوا بظهور أثره فيها، تعلقه بها، ودخوله عليها، واقتضاؤه لها، كما فعلوا فى إن وأخواتها، حيث كانت كلمات من ثلاثة أحرف فصاعداً يجوز الوقوف عليها كـ(أنه وليته ولعله) فأعملوها فى الجملة إظهاراً لارتباطها وشدة تعلقها بالحدث الواقع بعدها.

وربما أرادوا توكيد تعلق الحرف بالجملة، إذ كان مؤلفًا من حرفين نحو: (هل) فربما توهم الوقف عليه، أو خيف ذهول السامع عنه، فأدخل فى الجملة حرف زائد ينبه السامع عليه، وقام ذلك الحرف مقام العمل نحو: (هل زيد بذاهب، وما زيد بقائم) فإذا سمع المخاطب الباء وهى لا تدخل فى الثبوت، تأكد عنده ذكر النفى والاستفهام، وأن الجملة غير منفصلة عنده، ولذلك أعمل أهل الحجاز ما النافية لشبهها بالجملة.

ومن العرب من اكتفى فى ذلك التعلق وتأكيده بإدخال الباء فى الخبر ورآها ثابتة فى التأثير عن العمل الذى هو النصب.

وإنما اختلفوا فى (ما) ولم يختلفوا فى (هل) لمشاركة (ما) لـ(ليس) فى النفى.

فحين أرادوا أن يكون لها أثر في الجملة يؤكد تشبهها بها، جعلوا ذلك الأثر كأثر (ليس) وهو النصب، والعمل في باب (ليس) أقوى، لأنها كلمة كـ (ليت ولعل وكأن) .

والوهم إلى انفصال الجملة عنها أسرع منه إلى توهم انفصال الجملة عن (ما وهل) فلم يكن بد من إعمال ليس وإبطال معنى الابتداء السابق، ولذلك إذا قلت : (ما زيد إلا قائم) لم يعملها أحد منهم لأنه لا يتوهم انقطاع زيد عن (ما) لأن إلا لا تكون إيجابًا إلا بعد نفي فلم يتوهم انفصال الجملة عن (ما) ولذلك لم يعملوها عند تقديم الخبر، نحو : (ما قائم زيد) إذ ليس من رتبة النكرة أن يكون مبدوءًا بها مخبرًا عنها إلا مع الاعتماد على ما قبلها فلم يتوهم المخاطب انقطاع الجملة عما قبلها لهذا السبب، فلم يحتج إلى إعمالها وإظهارها، وبقي الحديث كما كان قبل دخولها مستغنيًا عن تاثيرها فيه .

وأما حرف (لا) فإن كان عاطفًا فحكمه حكم حروف العطف ولا شيء منها عامل، وإن لم تكن عاطفة نحو : (لا زيد قائم ولا عمرو) فلا حاجة إلى إعمالها في الجملة لأنه لا يتوهم انفصال الجملة بقوله : (ولا عمرو) لأن الواو مع لا الثانية تشعر بالأولى لا محالة وتربط الكلام بها، فلم يحتج إلى إعمالها، وبقيت الجملة عاملاً فيها الابتداء كما كانت قبل دخول لا .

فإن قلت : فلو لم يعطف وقلت : (لا زيد قائم) .

قلت : هذا لا يجوز لأن (لا) ينفي بها في أكثر الكلام ما قبلها، تقول : (هل قام زيد) فيقال : لا، وقال سبحانه : ﴿ **لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ** ﴾ (القيامة : ١) وليست نفيًا لما بعدها هنا بخلاف ما لو قيل : (ما أقسم) فإن (ما) لا تكون أبدًا إلا نفيًا لما بعدها، فلذلك قالوا : (ما زيد قائم) ولم يخشوا توهم انقطاع الجملة عنها، ولو قالوا : (لا زيد قائم) لخيف أن يتوهم أن الجملة موجبة وأن (لا) كـ (هي) في النكرات نحو : ﴿ **لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ** ﴾ (الطور : ٢٣).

إلا أنهم في النكرات قد أدخلوها على المبتدأ والخبر تشبيهًا لها بـ (ليس) لأن النكرة أبعد في الابتداء من المعرفة، والمعرفة أشد استبدادًا بأول الكلام .

وأما التي للتنزيه فللنحويين فيها اختلاف : أهي عاملة أم لا، فإن كانت عاملة فكما أعملوا (إن) حرصًا على إظهار تشبثها بالحديث، وإن كانت غير عاملة كما ذهب إليه سيبويه، والاسم بعدها مركب معها، مبني على الفتح، فليس الكلام فيه .

وأما حرف النداء فعامل فى المنادى عند بعضهم، قال: والذى يظهر لى الآن أن النداء تصويب بالمنادى نحوها، وأن المنادى منصوب بالقصد إليه وإلى ذكره، كما تقدم من قولنا فى كل مقصود إلى ذكره مجرداً عن الإخبار عنه أنه منصوب.

ويدلك على أن حرف النداء ليس بعامل وجود العمل فى الاسم دونه، نحو: (صاحب زيد أقبل) و ﴿**يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا**﴾ (يوسف: ٢٩) وإن كان مبنيًا عندهم فإنه بناء كالعمل، ألا تراه ينعت على اللفظ كما ينعت المعرب، ولو كان حرف النداء عاملاً لما جاز حذفه وإبقاء عمله.

[النواصب والجوازم]: فإن قلت: فلم عملت النواصب والجوازم فى المضارع والفعل بعدها؟ جملة قد عمل بعضه فى بعض، ثم إن المضارع قبل دخول العامل عليه كان مرفوعًا ورفعه بعامل وهو وقوعه موقع الاسم، فهلا منع هذا العامل هذه الحروف، من العمل، كما منع كل مخبر عنه أن يكون مرفوعًا لفظًا وحسًا كما أنه مرفوع معنى وعقلاً، ولذلك استحق الفاعل الرفع دون المفعول لأنه المحدث عنه بالفعل، فهو أرفع رتبة فى المعنى، فوجب أن يكون اللفظ كذلك، لأنه تابع للمعنى.

وأما رفع الفعل المضارع فلوقوعه موقع الاسم المخبر عنه والاسم التابع له، فلم يقو قوته فى استحقاق الرفع فلم يمنع شيئًا من الحروف اللفظية عن العمل اللفظى أقوى من المعنوى، وامتنع ذلك فى بعض الأسماء المبتدأة لضعف الحروف وقلة العامل السابق للمبتدأ.

الجواب الثانى: أن هذه الحروف لم تدخل لمعنى فى الجملة إنما دخلت لمعنى فى الفعل المتضمن للحدث من نفى أو إنكار أو نهى أو جزاء... أو غيره، وذلك كله يتعلق بالفعل خاصة لا بالجملة فوجب عملها فيها.

كما وجب عمل حروف الجر فى الأسماء من حيث دلت على معنى فيها، ولم تكن داخلة على جملة، قد سبق إليها عامل معنوى ولا لفظى.

ومما ينبغى أن يُعلَم أن النواصب والجوازم لا تدخل على الفعل الواقع موقع الاسم لحصوله فى موضع الأسماء، فلا سبيل لنواصب الأفعال وجوازمها أن تدخل على الأسماء ولا ما هو واقع موقعها، فهى إذا دخلت على الفعل خلصته للاستقبال ونفت عنه معنى الحال، وهذا معنى يختص بالفعل لا بالجملة.

وأما (إلا) فى الاستثناء فقد زعم بعضهم أنها عاملة، ونقض ذلك بقولهم: (ما قام أحد إلا زيد، وما جاءنى إلا عمرو) والصحيح: أنها موصولة الفعل إلى العمل فى الاسم بعدها، كتوصيل واو المفعول معه الفعل إلى العمل فيما بعدها، وليس هذا بكسر الأصل الذى قدمناه، وهو استحقاق جميع الحروف العمل فيما دخلت عليه من الأسماء المفردة والأفعال، لأنها إذا كانت موصلة للفعل والفعل عامل فكأنها هى العاملة، فإذا قلت: (ما قام إلا زيد) فقد أعملت الفعل على معنى الإيجاب، كما لو قلت: (قام زيد لا عمرو) وقامت (لا) مقام نفى الفعل عن عمرو، فلذلك قامت (إلا) مقام إيجاب الفعل لزيد، إذا قلت: (ما جاءنى إلا زيد) فكأنها هى العاملة، فاستغنوا عن إعمالها عملاً آخر.

وكذلك حروف العطف وإن لم تكن عوامل، فإنما جاءت الواو الجامعة منها لتجمع بين الاسمين فى الإخبار عنهما بالفعل، فقد أوصلت الفعل إلى العمل فى الثانى، وسائر حروف العطف يتقدر بعدها العامل فيكون فى حكم الحروف الداخلة على الجمل، وإذا قلت: (قام زيد وعمرو) فكأنك قلت: (قام زيد، وقام عمرو) فصارت هذه الحروف كالداخلة على الجمل، فقد تقدم فى الحروف الداخلة على الجمل أنها لا تستحق من العمل فيها ما تستحق الحروف الداخلة على الأسماء المفردة والأفعال.

ونقيس على ما تقدم لام التوكيد وتركهم إعمالها فى الجملة، مع أنها لا تدخل لمعنى فى الجملة فقط، بل لتربط ما قبلها من القسم بما بعدها، وهذا هو الأصل فيها، حتى إنهم ليذكرونها دون القسم فيشعر عند المخاطب بالنهى، كقوله:

إنى لأمنحك الصدود وإننى
قسمًا إليك مع الصدود لأميلُ

لأنه حين قال: لأمنحك، عُلم أنه قد أقسم فلذلك قال: قسمًا، وهذا الأصل محيط بجميع أصول أعمال الحروف وغيرها من العوامل، وكاشف عن أسرار العمل للأفعال وغيرها من الحروف فى الأسماء، ومنبه على سر امتناع الأسماء أن تكون عاملة فى غيرها، هذا لفظ أبى القاسم السهيلى... والله أعلم.

فائدة: اختصاص الإعراب بالأواخر

اختص الإعراب بالأواخر لأنه دليل على المعانى اللاحقة للمعرب، وتلك المعانى لا تلحقه إلا بعد تحصيله، وحصول العلم بحقيقته، فوجب أن يترتب الإعراب بعده، كما ترتب مدلوله الذى هو الوصف فى المعرب.

فائدة: وصف الحرف بالحركة

[الحركة]: قولهم حرف متحرك وتحركت الواو، ونحو ذلك: تساهل منهم، فإن الحركة عبارة عن انتقال الجسم من حيز، إلى حيز، والحرف جزء من المصوت، ومحال أن تقوم الحركة بالحرف لأنه عرض، والحركة لا تقوم بالعرض، وإنما المتحرك فى الحقيقة هو العضو من الشفتين أو اللسان أو الحنك الذى يخرج منه الحرف.

فالضمة عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق، فيحدث مع ذلك صُوَيْت خفى مقارن للحرف، إن امتد كان واواً وإن قصر كان ضمة.

وكذلك الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف وحدوث الصوت الخفى الذى يسمى فتحة أو نصبة، وإن مدت كانت ألفًا، وإن قصرت فهى فتحة.

وكذلك القول فى الكسرة.

[والسكون]: وهو عبارة عن خلو العضو من الحركات عند النطق بالحرف، فلا يحدث بعد الحرف صوت فينجزم عند ذلك أى ينقطع، فلذلك سُمّى جزمًا، اعتباراً بانجزام المصوت، وهو انقطاعه، وسكونًا اعتباراً بالعضو الساكن.

فقولهم: فتح وضم وكسر هو من صفة العضو، وإذا سميت ذلك رفعًا ونصبًا وجزمًا وجرًا فهى من صفة الصوت، لأنه يرتفع عند ضم الشفتين، وينتصب عند فتحهما، وينخفض عند كسرهما، وينجزم عند سكونهما، ولهذا عبروا عنه بالرفع والنصب والجر عن حركات الإعراب، إذ الإعراب لا يكون إلا بعامل وسبب كما أن هذه الصفات التى تضاف إلى الصوت من رفع ونصب وخفض إنما تكون بسبب وهو حركة العضو، واقتضت الحكمة اللفظية أن يعبر بما يكون عن سبب عما يكون عن سبب وهو الإعراب، وأن يعبر بالفتح والضم والكسر والسكون عن أحوال البناء، فإن البناء لا يكون بسبب وأعنى بالسبب العامل.

فاقتضت الحكمة أن يعبّر عن تلك الأحوال بما يكون وجوده تغيراً له، الحركات الموجودة فى العضو لا تكون إلا بآلة كما تكون الصفات المضافة إلى الموصوف، وعندى أن هذا ليس باستدراك على النحاة، فإن الحرف وإن كان عرضًا فقد يوصف بالحركة تبعًا

لحركة محله، فإن الأعراض وإن لم تتحرك بانفسها فهى تتحرك بحركة محالها، وعلى هذا فقد اندفع الإشكال جملة.

وأما المناسبة إلى ذكرها فى اختصاص الألقاب فحسنة، غير أن كثيراً من النحاة يطلقون كلا منها على الآخر، ولهذا يقولون فى: (قام زيد) مرفوع وعلامة رفعه ضمة آخره، ولا يقولون: رفعه آخره، فدل على إطلاق كل منهما على الآخر.

فـــائدة: تقول: نوّنت الكلمة: ألحقت بها نونًا، وسيّنتها: ألحقت بها سينًا، وكوفتها: ألحقت بها كافًا، فإن ألحقت بها زاياً قلت: زويتها لأن ألف الزاى منقلبة عن واو، لأن باب (طويت) أكثر من باب (حوة وقوة)، وقال بعضهم: زييتها وليس بشىء.

فائدة: فائدة التنوين فى الكلمة

التنوين فائدته التفرقة بين فصل الكلمة ووصلها، فلا تدخل فى الاسم إلا علامة على انفصاله عما بعده، ولهذا كثر فى النكرات لفرط احتياجها إلى التخصيص بالإضافة، فإذا لم تضف احتاجت إلى التنوين تنبيهًا على أنها غير مضافة، ولا تكاد المعارف تحتاج إلى ذلك، إلا فيما قل من الكلام لاستغنائها فى الأكثر عن زيادة تخصيصها.

وما لا يتصور فيه الإضافة بحال كالمضر والمبهم لا ينون بحال، وكذلك المعرف باللام وهذه علة عدم التنوين وقفًا إذ الموقوف عليه لا يضاف.

واختصت النون الساكنة بالدلالة على هذا المعنى لأن الأصل فى الدلالة على المعانى الطارئة على الأسماء أن تكون بحروف المد واللين وأبعاضها، وهى الحركات الثلاث فمتى قدر عليها فهى الأصل، فإن تعذرت فاقرب شبهًا بها، وآخر الأسماء المعربة قد لحقها حركات الإعراب فلم يبق لدخول حركة أخرى عليها سبيل، ولا لحروف المد واللين، لأنها مشبعة من تلك الحركات، ولأنها عرضة الإعلال والتغير، فأشبه شىء بها النون الساكنة لخفائها وسكونها، وأنها من حروف الزيادة، وأنها من علامات الإعراب، ولهذه العلة لا ينون الفعل لاتصاله بفاعله واحتياجه إلى ما بعده.

* * *

فائدة: الحكمة فى علامة التصغير

جُعلت علامة التصغير ضم أوله وفتح ثانيه، وحكمة ذلك ـ والله أعلم ـ ما أشار إليه السهيلى فقال: التصغير تقليل أجزاء المصغر والجمع مقابلة، وقد زيد فى الجمع ألف ثالثة كفعالل، فزيد فى مقابلته ياء ثالثة، ولم يكن آخراً كعلامة التأنيث، لأن الزيادة فى اللفظ على حسب الزيادة فى المعنى، والصفة التى هى صغر الجسم لا تختص بجزء منه دون جزء بخلاف صفة التأنيث فإنها مختصة فى جميع الحيوانات بطرف يقع به الفرق بين الذكر والأنثى.

وكانت العلامة فى اللفظ المنبئة عن معنى المناسبة طرفًا فى اللفظ بخلاف الياء فى التصغير، فإنها منبئة عن صفة واقعة على جملة المصغر، وكانت ياء لا ألفًا، لأن الألف قد اختصت بجمع التذكير، وكانت به أولى، كما كانت الفتحة التى هى أخفها بذلك أولى، لأن الفتح ينبئ عن الكثرة، ويشار به إلى السعة، كما تجد الأخرس والأعجم بطبعه إذا أخبر عن شىء كثير فتح شفتيه وباعد ما بين يديه.

وإذا كان الفتح ينبئ عن السعة، والضم الذى هو ضده ينبئ عن القلة والحقارة، كما تجد المقلل للشىء يشير إليه بضم يد أو فم كما فعل رسول الله ﷺ حين ذكر ساعة الجمعة وأشار بيده يقللها (٢٤)، فإنه جمع أصابعه وضمها ولم يفتحها.

وأما الواو فلا معنى لها فى التصغير لوجهين: أحدهما: دخولها فى ضرب من الجموع نحو المفعول، فلم يكونوا يجعلونها علامة فى التصغير فيلتبس التقليل بالتكثير، والثانى: أنه لا بد من كسر ما بعد علامة التصغير، إذا لم يكن حرف إعراب، كما كسر ما بعد علامة التكسير فى مفاعل ليتقابل اللفظان وإن تضادا، كما قابلوا علم بجهل، وروى بعطش، ووضع فهو وضيع، وشرف فهو شريف، فلم يمكن إدخال الواو لئلا يخرجوا منها إلى كسرة، واستبقت الألف لأجل أصل الجمع لها وبقيت الياء، وفُتح ما قبلها لأجل ضم أول الكلمة، لئلا يخرج من ضم إلى كسر.

* * *

(٢٤) صحيح :رواه البخارى (٩٣٥) مسلم (٨٥٢).

فائدة: تنوع الأفعال

الأفعـال (واجب ومـمكن ومنفى... أو فى حكمـه) فـالرفع للواجب، والنصب للمـمكن، والجزم الذى هو عدم الحركة للمنفى أو ما فى حكمه، هذا هو الأصل، وقد يخالف.

وإن شئت قلت: الأفعال ثلاثة أقسام: واقع موقع الاسم فله الرفع نحو: (هل تضرب)، واقع موقع ضارب، وفعل فى تأويل الاسم فله النصب نحو: (أريد أن تقوم) أى: قيامك، وفعل لا واقع موقع اسم ولا فى تأويله فله الجزم نحو: (لم يقم).

فائدة: إضافة ظروف الزمان للأحداث

إنما أضيفت ظروف الزمان إلى الأحداث الواقعة فيها نحو: (يوم يقوم زيد) لأنها أوقات لها وواقعة فيها فهى لاختصاصها بها أضيفت إليها، وهذا بخلاف ظروف المكان لأنها لا تختص بتلك الأحداث فإن اختصت غالبًا حسنت الإضافة نحو: (هذا مكان يجلس القاضى) ويكون بمنزلة: (يوم يجلس القاضى) سواء.

وربما أضيفت أسماء الزمان إلى أحداث لا تقع فيها لاتصالها بها، كقوله تعالى: ﴿ لَيْلَةَ الصِّيَامِ ﴾ (البقرة: ١٨٧) فالليلة من ظروف الزمان وقد أضيف إلى الصيام، وليس بواقع فيها، فلما جاز فى بعض الكلام أن يضاف الظرف إلى الاسم الذى هو الحدث، وإن لم يكن واقعًا فيه أضافوه إلى الفعل لفظًا وهو مضاف إلى الحدث معنى، وأقحم لفظ الفعل إقراراً للمعنى، وتخصيصًا للغرض، ورفعًا لشوائب الاحتمال، حتى إذا سمع المخاطب قولك: (يوم قام زيد) عُلم أنك تريد: اليوم الذى قام فيه زيد.

ولو قلت مكان قولك ليلة الصيام: (ليلة صيام زيد) ما كان له معنى، إلا وقوع الصيام فى الليل، فهو الذى حملهم على إقحام لفظ الفعل عند إرادتهم إضافة الظروف إلى الأحداث، وقس على ذلك المبتدأ والخبر.

وأما ريث فبمنزلة الظرف وقد صارت فى معناه وكذلك حيث وذى تسلم أن المعنى فى قول بعضهم (ذهب لوقت ذى تسلم) أى: سلامتك، فلما حذفت المنعوت، وأقمت النعت مقامه، أضفته إلى ما كنت تضيف إلى المنعوت وهو الوقت.

قال السهيلى: وهو عندى على الحكاية، حكوا قول الداعى تسلم كما تعيش وتبقى،

فقولهم: (اذهب بذى تسلم) أى: اذهب بهذا القول منى، ولم يقولوا: اذهب بتسلم لئلا يكون اقتصاراً على دعوة واحدة، ولكن قالوا: بذى تسلم، أى: بقول يقال فيه تسلم، يريدون هذا المعنى، وحذفوا قول المنعوت بذى اكتفاء بدلالة الحال عليه.

وأما قوله: (بآية ما تحبون الطعام) فالآية هى العلامة، وهى ههنا بمعنى الوقت لأن الوقت علامة للتوقيت، والذى يجوز إضافته من ظروف الزمان إلى الفعل ما كان منها مفرداً متمكنًا جاز إضافته إليها، وما كان مثنى كيومين... ونحوه لم يضف إليها، لأن الحدث إنما يقع مضافًا لظرفه الذى هو وقت له، فلا معنى لذكر وقت آخر.

وأيضًا فالجملة المضاف إليها نعت للظرف فى المعنى فقولك: (يوم قام زيد) كقولك: (يوم قام زيد فيه) فى المعنى، والفعل لا يدخله التثنية فلا يصح أن يضاف إليه الاثنان، كما لا يصح أن ينعت الاثنان بالواحد.

وجه ثالث: وهو أن قولك: (قام زيد يومًا قام عمرو) لم يصح إلا أن يكون جوابًا لـ (متى) واليومان جواب لـ (كم) وما هو جواب لـ (كم) لا يكون جوابًا لـ (متى) أصلاً، فإن أضفت اليومين إلى الفعل صرت مناقضًا لجمعك بين الكمية وبين ما لا يكون إلا لـ (متى).

فأما الأيام فربما جاءت إضافتها مجموعة إلى الفعل لأنه قد يراد بها معنى الفرد كالشهرو والأسبوع والحول... وغيره، وكذلك غير المتمكن كـ (قبل وبعد) لا يضاف إلى الفعل لأنك لو أضفتها إليه لاقتضت إضافتها إليه ما يقتضيه قولك: (يوم قام زيد) أى: اليوم الذى قام فيه، وذلك محال فى (قبل وبعد) لأنه يؤول إلى إبطال معنى القبلية والبعدية، وأما سحر يوم بعينه فيمتنع من إضافته إلى الفعل لما فيه من معنى اللام... فقس على هذا.

فائدة: الأسماء الخمسة

قياس الأسماء الخمسة أن تكون مقصورة:

قال السيهلى: قياس الأسماء الخمسة أن تكون مقصورة، لأن أصلها: أبو، أخو... والواو إذا تحركت وانفتح ما قبلها تُقلب ألفًا تكون مقصورة كما هو إحدى لغاتها، ولكن هذه الأسماء حذفت أواخرها فى حال الإفراد والانفصال عند الإضافة.

وقال لى بعض أشياخنا فى بعلبك: إن التنوين لما أوجب حذف الألف المنقلبة لالتقاء الساكنين حذفوها رأسًا، كما قيل:

رأى الأمـــر يقـــضى إلى آخـــر
فـــصـــيّـــر آخـــره أولا

فإذا أضيف وزالت عند التنوين رجعت الحروف المحذوفة، وكان الإعراب فيها مقدرًا كما هو مقدر فى الأسماء المقصورة.

الحروف فى الأسماء الخمسة:

وقال بهذا بعض النحاة قال: الأمر عندى علامات إعراب، وليست حروف إعراب، والمحذوف منها لا يعود إليها فى الإضافة كما لا يعود المحذوف من يد ودم.

وبرهان ذلك أنك تقول: أخى وأبى إذا أضفت إلى نفسك، كما تقول يدى ودمى، لأن حركات الإعراب لا تجتمع مع ياء المتكلم كما تجتمع معها واو الجمع.

فلو كانت الواو فى: أخوك حرف إعراب لقلت فى الإضافة إلى نفسك: (هذا أخىّ) كما تقول: (هؤلاء مسلمىّ) فتدغم الواو فى الياء لأنها حرف إعراب عند سيبويه، وهى عند غيره علامات إعراب، فإذا كانت واو الجمع تثبت مع ياء المتكلم وهى غير زائدة، وهى عند غيره علامة إعراب، فكيف يحذف لام الفعل وهو أحق بالثبات منها، فقد وضح لك أنها ليست الحروف المحذوفة بل هى الأصلية.

إعراب الأسماء الخمسة بالحروف وإعلالها بالحذف:

فإن قيل: فلم أعربت بالحروف؟ ولمَ أعلت بالحذف دون القلب خلافًا لنظائرها مما علته كعلتها وهى الأسماء المقصورة؟.

قلنا: فى ذلك جواب لطيف: وهو أن اللفظ جسد والمعنى روح، فهو تبع له فى صحته واعتلاله، والزيادة فيه والنقصان منه، كما أن الجسد مع الروح كذلك، فجميع ما يعترى اللفظ من زيادة أو حذف فإنما يكون بحسب ما يكون فى المعنى، اللهم إلا أن يكثر استعمال كلمة فتحذف منها تخفيفًا على اللسان لكثرة دورها فيه، ولعلم المخاطب بمعناها، كقولهم: (إيش) فى أى شىء؟.

وهذه الأسماء الخمسة مضافة إلى المعنى، فإذا قطعت عن الإضافة وأفردت، نقص

المعنى، فينقص اللفظ تبعًا له، مع أن أواخرها حروف علة، فلا بد من تغييرها إما بقلب وإما بحذف، وكان الحذف فيها أولى كما قدمنا.

وكان ينبغي على هذا أن يتم لفظها في حال الإضافة كما تم معناها إلا أنهم كرهوا أن يُخلوا الخاء من أخ، والباء من أب، من الإعراب الحاصل فيها.

إذ ليس في الكلام ما يكون حرف إعراب في حال الإفراد دون الإضافة، فجمعوا بين الغرضين، ولم يبطلوا أحد القياسين، فمكنوا الحركات التي هي علامات الإعراب في الإفراد، فصارت حروف مد ولين في الإضافة.

وقد تقدم أن الحركات بعض الحرف، فالضمة التي في قولك: أخُ، هي بعينها علامة الرفع في أخوك، إلا أن المصوت بها يمد ليتمموا اللفظ كما تمموا المعنى بالإضافة إلى ما بعد الاسم، ولم يحتاجوا مع تطويل حركات الإعراب إلى إعادة ما حذف من الكلمة رأسًا كما لا يعاد محذوف (يد ودم).

وأما التثنية: فإنهم صححوا اللفظ فيها بإعادة المحذوف؛ تنبيهًا على الأصل، وهو الانقلاب إلى ألف، فقالوا: أخوان وأبوان، كما قالوا: عضوان ونضوان، لأن قياسه في الأصل كقياسه بخلاف (يد ودم)، فإن أصلهما يَدَىُ ودَمَىُ، فلم يكن بابها كباب عَصَى ورحا، فاستمر الحذف فيهما في التثنية والإفراد.

فإن قيل: فلمَ يعود في ابن في تثنية ولا إضافة؟.

قيل: لأنهم عوضوا من المحذوف ألف الوصل في ابن واسم، فلم يجمعوا بين العوض والمعوّض، بخلاف أخ وأب، ومنعهم أن يعوضوا من المحذوف في أخ وأب الهمزة التي في أولها فراراً من اجتماع همزتين.

وأما (حم): فأصله حمأ بالهمزة، فلم يكونوا ليعوضوا من الهمزة همزة أخرى فجعلوه كأخٍ وأب.

فائدة: جمع (ابن) على بنون دون ابنون

فإن قيل: فلمَ قالوا في جمعه: بنون دون ابنون.

قيل: الجمع قد يلحقه التغيير بالكسر وغيره بخلاف التثنية، فإنه لا يتغير فيها لفظ الواحد بحال، مع أنهم رأوا أ جمع السلامة لا بد فيه من واو في الرفع وياء مكسور ما قبلها في النصب والخفض، فاشبهت حاله حال ما لم يحذف منه شيء.

وليست هذه العلة فى التثنية، ولم يقولوا: ابنات، كما قالوا: ابنتان فإنهم حملوا جمع المؤنث على جمع المذكر لئلا يختلف، وأما أخت وبنت فتاء أخت مبدلة من واو كـ (تاء) تراث وتخمة، وإنما حملهم على ذلك ههنا أنهم رأوا المذكر قد حذفت لامه فى الإفراد فقالوا: أخ، وكان القياس أن يقولوا فى المؤنث: أختُ، كسنة، ولو فعلوا ذلك لكانت تلك التاء حرف إعراب فى الإضافة والإفراد، ولم يمكنهم أن يعيدوا المحذوف فى الإضافة إلى اللفظ فيخالف لفظه لفظ المذكر.

ولا أمكنهم من تطويل الصوت بالحركات ما أمكنهم فى التذكير لأن ما قبل تاء التأنيث ليس بحرف إعراب، ولا أمكنهم نقصان اللفظ فى الموطن الذى تم فيه المعنى، فجمعوا بين الأغراض بإبدالها تاء لتكون فى حال الإفراد علمًا للتأنيث، وفى حال الإضافة من تمام الاسم كالحرف الأصلى إذ هو موطن تتميم كما تقدم.

وسكنوا ما قبلها لتكون بمنزلة الحرف الأصلى، وضموا أول الكلمة إشعارًا بالواو، وكسروها فى بنت إشعارًا بالياء لأنها من بنيت، وقالوا فى تأنيث ابن: ابنة وبنت، ولم يقولوا فى تأنيث أخ إلا أخت، والعلة فى ذلك مستقرأة كما تقدم.

وأما قولهم: (فوك وفاك وفيك) فحروف المد فيها حروف إعراب، لانفرادها، فلم يلزم فيها ما لزم فى الخاء والباء، ألا تراهم يقولون: هذا فىّ، جعلته فى فىّ، كما يقولون مسلمىّ فيثبتونها مع ياء المتكلم، وهذا يدلك على أنها حرف إعراب بخلاف أخواتها.

ألا تراهم فى حال الإفراد كيف أبدلوا من الواو ميمًا لتتعاقب عليها حركات الإعراب، ويدخلها التنوين، إذ لو لم يبدلوها ميمًا لأذهبها التنوين فى الإفراد، وبقيت الكلمة على حرف واحد، فإذا أضيفت زالت العلة حيث أثبتوا التنوين فلم يحتاجوا إلى قلبها ميمًا.

فإن قلت: أين علامات الإعراب فى حال الأصالة؟

قـلـت: مقدر فيها، وإن شئت قلت: تغيّر صيغها فى الأحوال الثلاثة هو الإعراب، والمتغير هو حرف الإعراب.

فـإن قلت: فلمَ لم تثبت الألف فى حال النصب إذا أضيفت إلى ضمير المتكلم؟ فتقول: فاى كعصاى؟.

قـلـت: الفرق أن ألف عصا ثابتة فى جميع الأحوال، وهذه لا تكون إلا فى حال النصب، وقد قلبت تلك ياء فى لغة طيئ فهذه أحرى بالقلب.

وأما: ذو مال فكان الأظهر فيه أن يكون حرف العلة حرف إعراب، وأن لا يكون الاسم على حرفين كما هو فى بعض الأسماء المبهمة، كذلك يدلك على ذلك قولهم فى الجمع: ذوو مال وذوات مال إلا أنه قد جاء فى القرآن الكريم: ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ (الرحمن: ٤٨) و﴿ذَوَاتَيْ أُكُلٍ﴾ (سبأ: ١٦) وهذا ينبئ أن الاسم ثلاثى ولامه ياء انقلبت ألفًا فى تثنية المؤنث خاصة.

وقولهم فى التثنية ذواتى، وفى الجمع ذوات، والجمع كان أحق بالرد من التثنية، لأن التثنية أقرب إلى لفظ الواحد، ولأنها أقرب إلى معناه، ألا تراهم يقولون: أخت وأختان وابنة وابنتان، ولا تقول فى الجمع: ابنتات، فلذلك كان القياس حين قالوا: ذوات فلم يردوا لام الكلمة.

والعلة فيه أن ألف ذو وإن كانت منقلبة عن واو فإن انقلابها ليس بلازم، وإنما هو عارض بدخول التأنيث، ولولا التأنيث لكانت واوًا فى حال الرفع غير منقلبة، وياء فى حال الخفض، والتثنية أقرب إلى الواحد لفظًا ومعنى، فلذلك حين ثبوتها جعلوها واوًا كما هى فى الواحد، إذ كان مرفوعًا ومثنى ومجموعًا، وكان حكم الواو أغلب عليها من حكم الياء والألف، ثم ردّوا لام الفعل، لأنهم لو لم يردوها لقالوا: ذواتا مال فى حال الرفع، فيلتبس بالفعل نحو: رمتا وقضتا، إذا أخبرت عن امرأتين وذواتا من الذوى، فكان فى رد اللام رفع لهذا اللبس وفرق بين ما يصح عينه فى المذكر نحو: ذات وذو، وبين ما لا يصح عينه فى مذكر ولا فى جمع نحو: شاة، فإنك تقول فى تثنيته: شاتان، كقياس ذات وليس فى جمع ذات، ما يوجب رد لامها كما فى تثنيتها كما تقدم.

وأما سنتان وشفتان فلا يلزم فيهما من الالتباس بالفعل ما لزم فى ذواتا لو قيل؛ لأن نون الاثنين لا تحذف منهما حذفًا لازمًا لأنهما غير مضافين فى أكثر الكلام، بخلاف ذواتا فإن النون لا توجد فيها البتة للزومها الإضافة.

* * *

فوائد: تتعلق بالحروف الروابط
بين الجملتين، وأحكام الشروط، وفيها مباحث
وفوائد عزيزة نافعة تحررت بعد فكر طويل بحمد الله

فائدة: الروابط بين جملتين

الروابط بين جملتين هى الأدوات التى تجعل بينهما تلازمًا لم يفهم قبل دخولها، وهى أربعة أقسام:

أحدها: ما يوجب تلازمًا مطلقًا بين الجملتين، إما بين ثبوت وثبوت، أو بين نفى ونفى، أو بين نفى وثبوت، وعكسه فى المستقبل خاصة، وهو حرف الشرط البسيط كـ (إن) فإنها تلازم بين هذه الصور كلها، تقول: (إن اتقيت الله أفلحت، وإن لم تتق الله لم تفلح، وإن أطعت الله لم تخب، وإن لم تطع الله خسرت)، ولهذا كانت أم الباب وأعم أدواته تصرفًا.

القسم الثانى: أداة تلازم بين هذه الأقسام الأربعة، تكون فى الماضى خاصة وهى (لما) تقول: لما قام أكرمته، وكثير من النحاة يجعلها ظرف زمان، وتقول: إذا دخلت على الفعل الماضى فهى اسم، وإن دخلت على المستقبل فهى حرف ونص سيبويه على خلاف ذلك وجعلها من أقسام الحروف التى تربط بين الجملتين، ومثال الأقسام الأربعة: (لما قام أكرمته، ولما لم يقم لم أكرمه، ولما لم يقم أكرمته، ولما قام لم أكرمه).

القسم الثالث: أداة تلازم بين امتناع الشيء لامتناع غيره، وهى: (لو) نحو: (لو أسلم الكافر نجا من عذاب الله).

القسم الرابع: أداة تلازم بين امتناع الشيء ووجود غيره، وهى (لولا) نحو: (لولا أن هدانا الله لضللنا)... وتفصيل هذا الباب يرسم عشرة مسائل:

تعلق الشرط والجزاء:

المسألة الأولى: المشهور أن الشرط والجزاء لا يتعلقان إلا بالمستقبل، فإن كان ماضى اللفظ كان مستقبل المعنى، كقولك: (إن مت على الإسلام دخلت الجنة) ثم للنحاة فيه تقديران:

أحدهما: أن الفعل ذو تغير في اللفظ، وكان الأصل: إن تمت مسلمًا تدخل الجنة، فغير لفظ المضارع إلى الماضي تنزيلاً له منزلة المحقق.

والثاني: أنه ذو تغير في المعنى، وأن حرف الشرط لما دخل عليه قُلب معناه إلى الاستقبال، وبقي لفظه على حاله، والتقدير الأول أفقه في العربية لموافقته تصرف العرب في إقامتها الماضي مقام المستقبل، وتنزيلها المنتظر منزلة الواقع المتيقن نحو: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾ (النحل: ١) و ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (يس: ٥١)... ونظائره، فإذا تقرر ذلك في الفعل المجرد فليفهم مثله المقارن لأداة الشرط، وأيضًا: فإن تغيير الألفاظ أسهل عليهم من تغيير المعاني، لأنهم يتلاعبون بالألفاظ مع محافظتهم على المعنى، وأيضا فإنهم إذا أعربوا الشرط أتوا بأداته، ثم أتبعوها فعله يتلوه الجزاء، فإذا أتوا بالأداة جاءوا بعدها بالفعل وكان حقه أن يكون مستقبلاً لفظًا ومعنى، فعدلوا عن لفظ المستقبل إلى الماضي لما ذكرنا، فعدلوا عن صيغة إلى صيغة وعلى التقدير الثاني: كأنهم وضعوا فعل الشرط والجزاء أولاً ماضيين، ثم أدخلوا عليهما الأداة فانقلبا مستقبلين، والترتيب والقصد يأبى ذلك فتأمله.

القصد في الاستقبال:

المسألة الثانية: قال تعالى عن عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ (المائدة: ١١٦) فهذا شرط دخل على ماضي اللفظ، وهو ماضي المعنى قطعًا لأن المسيح إما أن يكون هذا الكلام قد صدر منه بعد رفعه إلى السماء، أو يكون حكاية ما يقوله يوم القيامة.

وعلى التقديرين فإنما تعلق الشرط وجزاؤه بالماضي، وغلط على الله من قال: إن هذا القول وقع منه في الدنيا قبل رفعه، والتقدير: إن أكن أقول هذا فإنك تعلمه، وهذا تحريف للآية، لأن هذا الجواب إنما صدر منه بعد سؤال الله له عن ذلك، والله لم يسأله، وهو بين أظهر قومه، ولا اتخذوه وأمه إلهين إلا بعد رفعه بمئين من السنين، فلا يجوز تحريف كلام الله انتصاراً لقاعدة نحوية، هدم مائة أمثالها أسهل من تحريف معنى الآية.

وقال ابن السراج، في أصوله: يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين، تقديرهما: إن ثبت في المستقبل أني قلته في الماضي يثبت أنك علمته، وكل شيء تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل، فيحسن التعليق عليه، وهذا الجواب أيضًا ضعيف جدًا، ولا ينبئ عنه اللفظ.

وليت شعري ما يصنعون بقول النبي ﷺ: «إن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه» (٢٥) هل يقول عاقل إن الشرط هنا مستقبل.

أما التأويل الأول: فمنتف هنا قطعًا، وأما الثاني: فلا يخفى وجه التعسف فيه، وأنه لم يقصد أنه يثبت في المستقبل أنك أذنبت في الماضي فتوبي، ولا قصد هذا المعنى، وإنما المقصود المراد ما دل عليه الكلام إن كان صدر منك ذنب فيما مضى فاستقبليه بالتوبة لم يرد إلا هذا الكلام.

وإذا ظهر فساد الجوابين فالصواب أن يقال: جملة الشرط والجزاء تارة تكون تعليقًا محضًا غير متضمن جوابًا لسائل: هل كان كذا، ولا يتضمن لنفي قول من قال: قد كان كذا، فهذا يقتضي الاستقبال، وتارة يكون مقصودة ومضمنة جواب سائل: هل وقع كذا، أو رد قوله قد وقع كذا فإذا علق الجواب هنا على شرط لم يلزم أن يكون مستقبلاً لا لفظًا ولا معنى، بل لا يصح فيه الاستقبال بحال كمن يقول لرجل: (هل أعتقت عبدك؟ فيقول: إن كنت قد أعتقته فقد أعتقه الله) فما للاستقبال هنا معنى قط، وكذلك إذا قلته لمن قال: صحبت فلانًا فيقول: إن كنت صحبته فقد أصبت بصحبته خيرًا، وكذلك إذا قلت له: هل أذنبت؟ فيقول: إن كنت قد أذنبت فإني قد تبت إلى الله واستغفرته.

وكذلك إذا قال: هل قلت لفلان كذا، وهو يعلم أنه علم بقوله له، فيقول: إن قلته فقد علمته، فقد عرفت أن هذه المواضع كلها مواضع ماض لفظًا ومعنى ليطابق السؤال الجواب، ويصح التعليق الخبري لا الوعدي، فالتعليق الوعدي يستلزم الاستقبال، وأما التعليق الخبري فلا يستلزمه.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٢٦، ٢٧) وتقول: إن كانت البينة شهدت بكذا وكذا، فقد صدقت، وهذه دقيقة خلت منها كتب النحاة والفضلاء، وهي كما ترى وضوحًا وبرهانًا... ولله الحمد.

التعليق على أداة (إن):

المسألة الثالثة: المشهور عند النحاة والأصوليين والفقهاء أن أداة (إن) لا يعلق عليها إلا محتمل الوجود والعدم، كقولك: (إن تأتني أكرمك) ولا يعلق عليها محقق الوجود فلا

---

(٢٥) **صحيح**: رواه البخاري (٤١٤١) مسلم (٢٧٧٠).

تقول: (إن طلعت الشمس أتيتك) بل تقول: (إذا طلعت الشمس أتيتك) وإذا يعلق عليها النوعان.

واستشكل هذا بعض الأصوليين فقال: قد وردت إن فى القرآن فى معلوم الوقوع قطعًا كقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ (البقرة: ٢٣) وهو سبحانه يعلم أن الكفار فى ريب منهم، وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ (البقرة: ٢٤) ومعلوم قطعًا انتفاء فعلهم.

وأجاب عن هذا بأن قال: إن الخصائص الإلهية لا تدخل فى الأوضاع العربية، بل الأوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق، والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، وعلى منوالهم، فكل ما كان فى عادة العرب حسنًا أنزل القرآن على ذلك الوجه، أو قبيحًا لم ينزل فى القرآن، فكل ما كان شأنه أن يكون فى العادة مشكوكًا فيه بين الناس حَسُن تَعليقه بأن من قبل الله ومن قبل غيره، سواء كان معلومًا للمتكلم أو للسامع أم لا.

وكذلك يحسن من الواحد منا أن يقول: إن كان زيد فى الدار فأكرمه، مع علمه بأنه فى الدار، لأن حصول زيد فى الدار شأنه أن يكون فى العادة مشكوكًا فيه، فهذا هو الضابط لما تعلق على (إن) فاندفع الإشكال.

قلت: هذا السؤال لا يرد، فإن الذى قاله القوم: إن الواقع ولا بد يعلق بأنْ، وأما ما يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع فهو الذى يعلق بها، وإن كان بعد وقوعه متعين الوقوع، وإذا عرفت هذا فتدبر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الإِنسَانَ كَفُورٌ﴾ (الشورى: ٤٨) كيف أتى فى تعليق الرحمة المحققة إصابتها من الله تعالى بـ(إذا)؟ وأتى فى إصابة السيئة بـ(أن)؟ فإنَّ ما يعفو الله تعالى عنه أكثر وأتى فى الرحمة بالفعل الماضى الدال على تحقيق الوقوع؟ وفى حصول السيئة بالمستقبل الدال على أنه غير محقق ولا بد وكيف أتى فى وصول الرحمة بفعل الإذاقة الدال على مباشرة الرحمة لهم؟ وأنها مذوقة لهم والذوق هو أخص أنواع الملابسة وأشدها؟ وكيف أتى فى الرحمة بحرف ابتداء الغاية مضافة إليه؟.

فقال: ﴿مِنَّا رَحْمَةً﴾ وأتى فى السيئة بباء السببية مضافة إلى كسب أيديهم؟ وكيف أكد الجملة الأولى التى تضمنت إذاقة الرحمة بحرف (إن) دون الجملة الثانية، وأسرار القرآن الكريم أكثر وأعظم من أن يحيط بها عقول البشر.

وتأمل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء: ٦٧) كيف أتى بإذا ههنا لما كان مس الضر لهم في البحر محققًا بخلاف قوله: ﴿ لا يَسْأَمُ الإِنسَانُ مِن دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ ﴾ (فصلت: ٤٩) فإنه لم يقيد مس الشر هنا بل أطلقه، ولما قيده بالبحر الذي هو متحقق فيه ذلك أتى بأداة (إذا).

وتأمل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا ﴾ (الإسراء: ٨٣) كيف أتى هنا بـ (إذا) المشعرة بتحقيق الوقوع المستلزم لليأس، فإن اليأس إنما حصل عند تحقق مس الشر له، فكان الإتيانُ بـ (إذا) ههنا أدل على المعنى المقصود من (إن) بخلاف قوله: ﴿ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ ﴾ (فصلت: ٥١) فإنه بقلة صبره، وضعف احتماله، متى توقع الشر أعرض وأطال في الدعاء، فإذا تحقق وقوعه كان يئوسًا.

ومثل هذه الأسرار في القرآن لا يرقى إليها إلا بموهبة من الله، وفهم يؤتيه عبدًا في كتابه.

فإن قلت: فما تصنع بقوله تعالى: ﴿ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ (النساء: ١٧٦) والهلاك محقق؟.

قلت: التعليق ليس على مطلق الهلاك، بل على هلاك مخصوص، وهو هلاك لا عن ولد.

فإن قلت: فما تصنع بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٢) وقوله: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ﴾ (الأنعام: ١١٨)، وتقول العرب: إن كنت ابني فأطعني.

وفي الحديث في السلام على الموتى: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»[٢٦] واللحاق محقق، وفي قولة الموصي: إن مت فثلث مالي صدقة.

قلت: أما قوله: ﴿ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ الذي حسَّن مجيء (إن) ههنا الاحتجاجُ والإلزامُ، فإن المعنى: إن عبادتكم لله تستلزم شكركم له، بل هي الشكر نفسه، فإن كنتم ملتزمين لعبادته داخلين في جملتها، فكلوا من رزقه، واشكروه على نعمه، وهذا كثيرًا ما يورد في الحجاج، كما تقول للرجل: إن كان الله ربك وخالقك فلا تعصه، وإن كان لقاء الله

(٢٦) صحيح: رواه مسلم (٢١٨) وأبو داود (٣٢٣٧) والنسائي (١٥٠) وأحمد (٢/ ٣٠٠، ٣٧٥) والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٧٨) وأبو عوانة في مسنده (١/ ١٣٨).

حقًا فتأهب له، وإن كانت الجنة حقًا فتزود إليها، وهذا أحسن من جواب من أجاب: بأن (إن) هنا قامت مقام إذا، وكذا قوله: ﴿ **إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ** ﴾ (الأنعام: ١١٨) وكذا قولهم: إن كنت ابنى فاطعنى، . . . ونظائر ذلك.

وأما قوله: « وإنا إن شاء الله بكم لاحقون » فالتعليق هنا ليس لمطلق الموت، وإنما هو للحاقهم بالمؤمنين، ومصيرهم إلى حيث صاروا.

وأما قول الموصى: (إن مت فثلث مالى صدقة) فلأن الموت وإن كان محققًا لكن لما لم يعرف تعين وقته وطال الأمد، وانفردت مسافة أمنية الحياة نزل منزلة المشكوك، كما هو الواقع الذى يدل عليه أحوال العباد، فإن عاقلا لا يتيقن الموت، ويرضى بإقامته على حال لا يحب الموت عليها أبداً، كما قال بعض السلف: ما رأيت يقينًا لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت.

وعلى هذا حمل بعض أهل المعانى: ﴿ **ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ** ﴿١٥﴾ **ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ** ﴾ (المؤمنون: ١٥، ١٦) فأكد الموت باللام وأتى فيه باسم الفاعل الدال على الثبوت، وأتى فى البعث بالفعل ولم يؤكده.

صدق الشرطية:

المسألة الرابعة: قد يتعلق الشرط بفعل محال ممتنع الوجود، فيلزمه محال آخر، وتصدق الشرطية دون مفرد بها، أما صدقها فلاستلزام المحال المحال، وأما كذب مفرديها فلاستحالتهما، وعليه: ﴿ **قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ** ﴾ (الزخرف: ٨١) ومنه قوله: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ومنه: ﴿ **قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً** ﴾ (الإسراء: ٤٢) . . . ونظائره كثيرة.

وفائدة الربط بالشرط فى مثل هذا أمران: أحدهما: بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى، والثانى: أن اللازم منتف، فالملزوم كذلك، فقد تبين من هذا أن الشرط تعلق به المحقق الثبوت، والممتنع الثبوت، والممكن الثبوت.

الاستفهام الداخل على الشرط:

المسألة الخامسة: اختلف سيبويه ويونس فى الاستفهام الداخل على الشرط، فقال سيبويه: يعتمد على الشرط وجوابه فيتقدم عليهما، ويكون بمنزلة القسم، نحو قوله: ﴿ **أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ** ﴾ (الأنبياء: ٣٤) وقوله: ﴿ **أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ** ﴾

(آل عمران: ١٤٤) قال يونس بن حبيب: يعتمد على الجزاء، فتقول: (إن مت فأنت خالد) والقرآن الكريم مع سيبويه، والقياس أيضًا كما تقدم، لتكون جملة الشرط والجزاء مقسمًا عليها ومستفهمًا عنها، لو كان كما قال يونس بن حبيب لقال: فإن مت أفهم الخالدون؟.

تقدم جملة على أداة الشرط:

المسألة السادسة: اختلف الكوفيون والبصريون فيما إذا تقدم أداة الشرط جملة تصلح أن تكون جزاء، ثم ذكر فعل الشرط، ولم يذكر له جزاء، نحو: (أقوم إن قمت) فقال محمد ابن السراج: إن الذى عندى أن الجواب محذوف يغنى عن الفعل المتقدم.

قال: وإنما يستعمل هذا على وجهين: إما أن يضطر إليه شاعر، وإما أن يكون المتكلم به محققًا بغير شرط ولا نية، فقال: أجيئك، ثم يبدو له أنه لا يجيئه إلا لسبب فيقول: إن جئتنى فيشبه الاستثناء، ويغنى عن الجواب ما تقدم، وهذا قول البصريين.

وخالفهم أهل الكوفة وقالوا: المتقدم هو الجزاء، والكلام مرتبط به، وقولهم فى ذلك هو الصواب، وهو اختيار الجرجانى، قال: الدليل على أنك إذا قلت: (آتيك إن أتيتنى) كان الشرط متصلاً بآتيك.

وإن الذى يجرى فى كلامهم لا بد من إضمار الجزاء ليس على ظاهره، وأما إن عملنا على ظاهره، وتوقفنا أن الشرط متقدم فى النفس على الجزاء صار من ذلك شيئان ابتداء كلام ثان، ثم اعتقاد ذلك يؤدى إلى إبطال ما اتفق عليه العقلاء فى الإيمان من افتراق الحكم بين أن يصل الشرط فى نطقه، وبين أن يقف ثم يأتى بالشرط.

وأنه إذا قال لعبده: (أنت حر إن شاء الله) فوصل لم يعتق، ولو وقف، ثم قال: إن شاء الله فإنه يعتق، فإذا سمعت ما قلنا عرفت خلاف المسألة، فالمشهور من مذهب البصريين امتناع تقديم الجزاء على الشرط... هذا كلامه.

قـلـت: ولم يكن به حاجة فى تقرير الدليل إلى الوقف بين الجملة الأولى وجملة الشرط، فالدلالة قائمة، ولو وصل فإنه إذا قال: (أنت حر) فهذه جملة خبرية ترتب عليها حكمها عند تمامها، وقوله: إن شاء الله، ليس تعليقًا لها عندكم، فإن التعليق إنما يعمل فى الجزاء، وهذه ليست بجزاء، وإنما هى خبر محض، والجزاء عندكم محذوف، فلما قالوا: (إنه لا يعتق) دل على أن المتقدم نفسه جزاء معلق، هذا تقرير الدلالة.

ولكن ليس هذا باتفاق، فقد ذهبت طائفة من السلف والخلف إلى أن الشرط إنما

يعمل فى تعليق الحكم إذا تقدم على الطلاق، فتقول: إن شاء الله فأنت طالق، فأما إن تقدم الطلاق ثم عقبه بالتعليق، فقال: (أنت طالق إن شاء الله) طلقت ولا ينفع التعليق، وعلى هذا فلا يبقى فيما ذكر حجة، ولكن هذا المذهب شاذ، والأكثرون على خلافه وهو الصواب، لأنه إما جزاء لفظًا ومعنى قد اقتضاه التعليق على قول الكوفيين، وإما أن يكون جزاء فى المعنى، وهو نائب الجزاء المحذوف، ودال عليه، فالحكم تعلق به على التقديرين، والمتكلم إنما بنى كلامه عليه.

وأما قول ابن السراج: إنه قصد الخبر جزمًا، ثم عقبه بالجزاء فليس كذلك، بل بنى كلامه على الشرط، كما لو قال له: (على عشرة إلا درهمًا) فإنه لم يقر بالعشرة، ثم أنكر درهمًا، ولو كان كذلك لم ينفعه الاستثناء.

ومن هنا قال بعض الفقهاء: إن الاستثناء لا ينفع فى الطلاق لأنه إذا قال: (أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة) فقد أوقع الثلاثة، ثم رفع منها واحدة، وهذا مذهب باطل، فإن الكلام مبنى على آخره، ترتبط أجزاؤه بعضها ببعض، كارتباط التوابع من الصفات وغيرها بمتبوعاتها، والاستثناء لا يستقل بنفسه، فلا يقبل إلا بارتباطه بما قبله، فجرى مجرى الصفة والعطف، ويلزم أصحاب هذا المذهب أن لا ينفع الاستثناء فى الإقرار لأن المقر به لا يرفع ثبوته، وفى إجماعهم على صحته دليل على إبطال هذا المذهب.

وإنما احتاج الجُرجانى إلى ذكر الفرق بين أن يقف أو يصل لأنه إذا وقف عتق العبد ولم ينفعه الاستثناء، وإذا وصل لم يعتق فدل على أن الفرق بين وقوع العتق وعدمه هو السكوت، والوصل هو المؤثر فى الحكم، لا تقدم الجزاء وتأخره، فإنه لا تأثير له بحال، كما ذكره ابن السراج أنه إنما يأتى فى الضرورة ليس كما قال، فقد جاء فى أفصح الكلام، وهو كثير جدًا كقوله تعالى: ﴿ **وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** ﴾ (البقرة: ١٧٢) وقوله: ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ** ﴾ (الأنعام: ١١٨) وقوله: ﴿ **قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ (آل عمران: ١١٨)... وهو كثير.

فالصواب المذهب الكوفى، والتقدير إنما يصار إليه عند الضرورة بحيث لا يتم الكلام إلا به، فإن كان الكلام تاما بدونه، فأى حاجة بنا إلى التقدير، وأيضًا: فتقديم الجزاء ليس بدون تقديم الخبر والمفعول والحال... ونظائرها.

فإن قيل: الشرط له التصدير وصفًا فتقديم الجزاء عليه يخل بتصديره.

قـلـنـا : هذه هى الشبهة التى منعت القائلين بعدم تقديمه، وجوابها : إنكم إن عنيتم بالتصدير أنه لا يتقدم معموله عليه والجزاء معمول له فيمتنع تقديمه، فهو نفس المتنازع فيه، فلا يجوز إثبات الشىء بنفسه، وإن عنيتم به أمرًا آخر لم يلزم منه امتناع التقديم.

ثم نقول : الشرط والجزاء جملتان قد صارتا بأداة الشرط جملة واحدة، وصارت الجملتان بالأداة كأنهما مفردان لشبههما بالمفردين فى باب الابتداء والخبر، فكما لا يمتنع تقديم الخبر على المبتدأ، فكذلك تقديم الجزاء، فالجزاء هو المقصود والشرط قيد فيه، فهو من هذا الوجه رتبته التقديم طبعًا، ولهذا كثيرًا ما يجىء الشرط متأخرًا عن المشروط، لأن المشروط هو المقصود، وهو الغاية، والشرط وسيلة، فتقديم المشروط هو تقديم الغايات على وسائلها، ورتبتها التقديم ذهنًا.

وإن تقدمت الوسيلة وجودًا فكل منهما له التقدم بوجه، وتقدم الغاية أقوى، فإذا وقعت فى مرتبتها فأى حاجة إلى أن نقدرها متأخرة؟ وإذا انكشف الصواب، فالصواب أن تدور معه حيثما دار.

دخول (لو) على المضارع:

المسألة السابعة : (لو) يؤتى بها للربط لتعلق ماض بماض، كقولك : (لو زرتنى لأكرمتك) ولهذا لم تجزم إذا دخلت على مضارع، لأن الوضع للماضى لفظًا ومعنى، كقولك : (لو يزورنى زيد لأكرمته).

فهى فى الشرط نظير (إن) فى الربط بين الجملتين لا فى العمل ولا فى الاستقبال، وكان بعض فضلاء المتأخرين وهو تاج الدين الكندى ينكر أن تكون (لو) حرف شرط، وغلط الزمخشرى فى عدها فى أدوات الشرط، قال الأندلسى فى (شرح المفصل) : فحكيت ذلك لشيخنا أبى البقاء فقال : غلط تاج الدين فى هذا التغليط، فإن (لو) تربط شيئا بشىء، كما تفعل (إن).

قلت : ولعل النزاع لفظى، فإن أريد بالشرط الربط المعنوى الحكمى، فالصواب ما قاله أبو البقاء والزمخشرى، وإن أريد بالشرط ما يعمل فى الجزئين فليست من أدوات الشرط.

مداخل (لو):

المسألة الثامنة : المشهور أن (لو) إذا دخلت على ثبوتين نفتهما أو نفيين أثبتتهما، أو نفى وثبوت أثبتت المنفى ونفت المثبت، وذلك لأنها تدل على امتناع الشىء لامتناع غيره، وإذا امتنع النفى صار إثباتًا، فجاءت الأقسام الأربعة وأورد على هذا أمور :

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧) ومقتضى ما ذكرتم أن تكون كلمات الله تعالى قد نفدت وهو محال، لأن الأول ثبوت، وهو كون أشجار الأرض أقلامًا، والبحار مدادًا لكلماته، وهذا منتفٍ، والثاني: وهو قوله: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ﴾ فيلزم أن يكون ثبوتًا.

الثاني: قول عمر: (نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه)[٢٧].

فعلى ما ذكرتم يكون الخوف ثابتًا لأنه منفي، والمعصبة كذلك لأنها منفية أيضًا، وقد اختلفت أجوبة الناس عن ذلك، فقال أبو الحسن بن عصفور: (لو) في الحديث، بمعنى (إن) لمطلق الربط، فلا يكون نفيها إثباتًا ولا إثباتها نفيًا، فاندفع الإشكال، وفي هذا الجواب ضعف بين، فإنه لم يقصد في الحديث مطلق الربط كما قال، وإنما قصد ارتباط متضمن لنفي الجزاء، ولا سيق الكلام إلا لهذا.

ففي الجواب: إبطال خاصية (لو) التي فارقت بها سائر أدوات الشرط، وقال غيره: (لو) في اللغة لمطلق الربط، وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيًا وبالعكس.

والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة، حكى هذا الجواب محمد القرافي عن الخسروشاهي وهو أفسد من الذي قبله بكثير، فإن اقتضاء (لو) النفي الثابت بعدها، وإثبات المنفي متلقى من أصل وضعها، لا من العرف الحادث، كما أن معاني سائر الحروف من نفي أو تأكيد أو تخصيص أو بيان أو ابتداء أو انتهاء إنما هو متلقى من الوضع، لا من العرف فما قاله ظاهر البطلان.

الثالث: جواب الشيخ أبي محمد بن عبد السلام... وغيره وهو أن الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه، وقد يكون له سببان فلا يلزم من عدم أحدهما عدمه، لأن السبب الثاني يخلف السبب الأول، كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجًا لورث، أي: بالتعصيب، فإنهما سببان، لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر.

وكذلك الناس ههنا في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف، فإذا ذهب الخوف عنهم

---

(٢٧) موضوع: ذكره العجلوني في «كشف الخفا» (٢/ ٢٢٨ - ٢٢٩) والشوكاني في الفوائد المجموعة (ص٤٠٩) وقال: قال السيوطي: لم نظفر به في شيء من كتب الحديث، قال ابن حجر: إنه ظفر به لابن قتيبة لكن بغير سند وأورده السيوطي في الدر المنثور (ص٢٣٨) (٤٢١) وقال: لا أصل له، لكن في الحلية حديث ابن عمر مرفوعًا، إن سالما شديد الحب لو لم يخف الله ما عصاه» وهو أيضًا سنده ضعيف والحديث.

عصوا لاتحاد السبب فى حقهم، فأخبر عمر أن صُهَيْبًا اجتمع له سببان يمنعانه المعصية: الخوف والإجلال، فلو انتفى الخوف فى حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر، وهو الإجلال، وهذا مدح عظيم له.

قـلـت: وبهذا الجواب بعينه يجاب عن قوله ﷺ: فى ابنة حمزة: «إنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى لما حلت لى، إنها ابنة أخى من الرضاعة»(٢٨) أى: فيها سببان يقتضيان التحريم، فلو قدر انتفاء أحدهما، لم ينتف التحريم للسبب الثانى، وهذا جواب حسن جدًا.

الـرابـع: ذكره بعضهم بأن قال: جواب (لو) محذوف، وتقديره: لو لم يخف الله لعصمه، فلم يعصه بإجلاله ومحبته إياه: فإن الله يعصم عبده بالخوف تارة، والمحبة والإجلال تارة، وعصمة الإجلال والمحبة أعظم من عصمة الخوف، لأن الخوف يتعلق بعقابه، والمحبة والإجلال يتعلقان بذاته وما يستحقه تبارك وتعالى، فأين أحدهما من الآخر؟.

ولهذا كان دين الحب أثبت وأرسخ من دين الخوف، وأمكن وأعظم تأثيرًا وشاهد ما نراه من طاعة المحب لمحبوبه، وطاعة الخائف لمن يخافه، كما قال بعض الصحابة إنه ليستخرج حبه منى من الطاعة ما لا يستخرجه الخوف، وليس هذا موضع بسط هذا الشأن العظيم القدر، وقد بسطته فى كتاب (الفتوحات القدسية).

الخـــامس: أن (لو) أصلها أن تستعمل لربط بين شيئين كما تقدم، ثم إنها قد تُستعمَل لقطع الربط، فتكون جوابًا لسؤال محقق، أو متوهم وقع فيه ربط، فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط، كما لو قال القائل: (إن لم يكن زيد زوجًا لم يرث) فتقول أنت: (لو لم يكن زوجًا لورث زيد).

إن ما ذكره من الربط بين عدم الزوجية وعدم الإرث ليس بحق، فمقصودك قطه ربط كلامه لا ربطه، وتقول: (لو لم يكن زيد عالمًا لأكرم) أى: لشجاعته، جوابًا لسؤال سائل يتوهم أنه لو لم يكن عالمًا لما أكرم، فتربط بين عدم العلم والإكرام، فتقطع أنت ذلك

---

(٢٨) قلت: هذا الحديث الذى ذكره المصنف ليس حديثًا واحدًا إنما هما حديثان منفصلان: الأول حديث الربية ورواه البخارى (٥١٠١) ومسلم (١٤٤٩) والثانى: رواه البخارى (٥١٠٠) ومسلم (١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨) باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة وهو المقصود بابنة حمزة.

الربط، وليس مقصودك أن تربط بين عدم العلم والإكرام، لأن ذلك ليس بمناسب ولا من أغراض العقلاء، ولا يتجه كلامك إلا على عدم الربط.

كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس أن يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم، وإن ذلك في الأوهام قطع عمر هذا الربط وقال: (لو لم يخف الله لم يعصه) وكذلك لما كان الغالب على الأوهام أن الشجر كلها إذا صارت أقلامًا والبحار المذكورة كلها تكتب به الكلمات الإلهية، فلعل الوهم يقول: ما يكتب بهذا شيء إلا نفد كائنًا ما كان، فقطع الله تعالى هذا الربط، ونفى هذا الوهم، وقال: ما نفدت.

قلت: ونظير هذا في الحديث أن زوجته لما توهمت أن ابنة عمه حمزة تحل له لكونها بنت عمه، فقطع هذا الربط بقوله: إنها لا تحل، وذكر للتحريم سببين: الرضاعة وكونها ربيبة له، وهذا جواب القرافي، قال: وهو أصلح من الأجوبة المتقدمة من وجهين:

أحدهما: شموله للحديث والآية وبعض الأجوبة لا تنطبق على الآية، والثاني: أن ورود (لو) بمعنى (إن) خلاف الظاهر، وما ذكره لا يتضمن خلاف الظاهر.

قلت: وهذا الجواب فيه ما فيه، فإنه إن ادعى أن (لو) وضعت أو جيء بها لقطع الربط فغلط، فإنها حرف من حروف الشرط التي مضمونها ربط السبب بمسببه والملزوم بلازمه، ولم يؤت بها لقطع هذا الارتباط ولا وضعت له أصلاً، فلا يفسر الحرف بضد موضوعه.

ونظير هذا قول من يقول: إن (إلا) قد تكون بمعنى الواو وهذا فاسد، فإن (الواو) للتشريك والجمع و (إلا) للإخراج وقطع التشريك... ونظائر ذلك، وإن أراد أن قطع الربط المتوهم مقصود للمتكلم من أدلة فهذا حق، ولكن لم ينشأ هذا من حرف (لو) وإنما جاء من خصوصية ما صحبها من الكلام المتضمن لنفي ما توهمه القائل أو ادعاه، ولم يأت من قبل (لو) فهذا كلام هؤلاء الفضلاء في هذه المسألة، وإنما جاء الإشكال سؤالاً وجوابًا من عدم الإحاطة بمعنى هذا الحرف ومقتضاه وحقيقته... وأنا أذكر حقيقة هذا الحرف ليتبين سر المسألة بعون الله.

(لو) للملازمة بين أمرين:

فاعلم أن (لو) حرف وضع للملازمة بين أمرين يدل على أن الحرف الأول منهما ملزوم، والثاني لازم، هذا وضع هذا الحرف وطبيعته وموارده، في هذه الملازمة أربعة، فإنه إما أن يلازم بين نفيين أو ثبوتين، أو بين ملزوم مثبت ولازم منفي، أو عكسه، ونعني بالثبوت والنفي هنا الصوري اللفظي لا المعنوي.

فـمـثـال الأول: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنفَاقِ﴾ (الإسراء: ١٠٠) ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ٦٤) ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ (النساء: ٦٦)... ونظائره.

ومثال الثاني: لو لم تكن ربيبتى فى حجرى لما حلت لى ولو لم يخف الله لم يعصه.

ومـثـال الثـالـث: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧).

ومثال الرابع: (لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»[٢٩] فهذه صورة ورودها على النفى والإثبات.

وأما حكم ذلك فأمران:

أحدهما: نفى الأول لنفى الثانى، لأن الأول ملزوم والثانى لازم، والملزوم عدم عند عدم لازمه، والثـانى: تحقق الثانى لتحقق الأول، لأن تحقق الملزوم يستلزم تحقق لازمه، فإذا عرفت هذا فليس فى طبيعة (لو) ولا وضعها ما يؤذن بنفى واحد من الجزأين ولا إثباته، وإنما طبعها وحقيقتها الدلالة على التلازم المذكور.

لكن إنما يؤتى بها للتلازم المتضمن نفى اللازم أو الملزوم أو تحققها، ومن هنا نشأت الشبهة، فلم يؤت بها لمجرد التلازم مع قطع النظر عن ثبوت الجزأين أو نفيهما، فإذا دخلت على جزأين متلازمين قد انتفى اللازم منهما، استفيد نفى الملزوم من قضية اللزوم لا من نفس الحرف.

وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢) لم يستفد نفى الفساد من حرف (لو) بل الحرف دخل على أمرين، قد علم انتفاء أحدهما حسًا فلازمت بينه وبين من يريد نفيه من تعدد الآلهة، وقضية الملازمة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، فإذا كان اللازم منتف قطعًا وحسًا انتفى ملزومه لانتفائه لا من حيث الحرف، فهنا أمران:

أحدهما: الملازمة التى فهمت من الحرف، والثانى: انتفاء اللازم المعلوم بالحس،

---

(٢٩) صحيح: يشير إلى الحديث «والذى نفسى بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم» رواه مسلم (٢٧٤٩) والترمذى (٢٥٢٦).

فعلى هذا الوجه ينبغى أن يفهم انتفاء اللازم والملزوم بـ (لو) فمن هنا قالوا: إن دخلت على مثبتين صارا منتفيين، بمعنى أن الثانى منهما قد علم انتفاؤه من خارج، فينتفى الأول لانتفائه، وإذا دخلت على منفيين أثبتتهما لذلك أيضًا، لأنها تدخل على ملزوم محقق الثبوت من خارج فيتحقق ثبوت ملزومه، كما فى قوله: «لو لم تذنبوا» فهذا الملزوم، وهو صدور الذنب متحقق فى الخارج من البشر، فتحقق لازمه وهو بقاء النوع الإنسانى وعدم الذهاب به، لأن الملازمة وقعت بين عدم الذنب وعدم البقاء.

لكن عدم الذنب منتف قطعًا، فانتفى لازمه، وهو عدم الذهاب بنا فثبت الذنب وثبت البقاء، وكذلك نفيه الأقسام الأربعة يفهم على هذا الوجه.

وإذا عرف هذا فاللازم الواحد قد يلزم ملزومات متعددة، كالحيوانية اللازمة للإنسان والفرس... وغيرهما، فيقصد المتكلم إثبات الملازمة بين بعض تلك الملزومات واللازم على تقدير انتفاء البعض الآخر، فيكون مقصوده أن الملازمة حاصلة على تقدير انتفاء ذلك الملزوم الآخر فلا يتوهم المتوهم انتفاء اللازم عند نفى ملزوم معين فإن الملازمة حاصلة بدونه.

وعلى هذا يخرجه: (لو لم يخف الله لم يعصه، ولو لم تكن ربيبتى لما حلت لى) فإن عدم المعصية له ملزومات، فهى الخشية والمحبة والإجلاء، فلو انتفى بعضها وهو الخوف مثلاً لم يبطل اللازم لأن له ملزومات أخرى غيره.

وكذلك لو انتفى كون البنت ربيبة لما انتفى التحريم لحصول الملازمة بينه وبين وصف آخر وهو الرضاع، وذلك الوصف ثابت وهذا القسم إنما يأتى فى لازم له ملزومات متعددة فيقصد المتكلم تحقق الملازمة على تقدير نفى ما نفاه منها.

وأما قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ...**﴾ (لقمان: ٢٧) فإن الآية سيقت لبيان أن أشجار الأرض لو كانت أقلامًا، والبحار مدادًا، فكتبت بها كلمات الله لنفدت البحار والأقلام، ولم تنفد كلمات الله... فالآية سيقت لبيان الملازمة بين عدم نفاد كلماته وبين كون الأشجار أقلامًا والبحار مدادًا يكتب بها فإذا كانت الملازمة ثابتة على هذا التقدير الذى هو أبلغ تقدير يكون فى نفاد المكتوب، فثبوتها على غيره من التقادير أولى.

ونوضح هذا بضرب مثل يرتقى منه إلى فهم مقصود الآية:

إذا قلت لرجل لا يعطى أحدا شيئًا: لو أن لك الدنيا بأسرها ما أعطيت أحداً منها شيئًا، فإنك إذا قصدت أن عدم إعطائه ثابت على أعظم التقادير التى تقتضى الإعطاء، فلازمت بين عدم إعطائه أسباب الإعطاء وهو كثرة ما يملكه، فدل هذا على أن عدم إعطائه ثابت على ما هو دون هذا التقدير، وأن عدم الإعطاء لازم لكل تقدير فافهم نظير هذا المعنى فى الآية، وهو عدم نفاد كلمات الله تعالى على تقدير أن الأشجار أقلام، والبحار مداد يكتب بها.

فإذا لم تنفد على هذا التقدير كان عدم نفادها لازمًا له، فكيف بما دونه من التقديرات، فافهم هذه النكتة التى لا يسمح بمثلها كل وقت، ولا تكاد تجدها فى الكتب، وإنما هى من فتح الله وفضله، فله الحمد والمنة، ونسأله المزيد من فضله.

فانظر كيف اتفقت القاعدة العقلية مع القاعدة النحوية، وجاءت النصوص بمقتضاهما معًا من غير خروج عن موجب عقل ولا لغة ولا تحريف لنص، ولو لم يكن فى هذا التعليق إلا هذه الفائدة لساوت رحلة، فكيف وقد تضمن من غرر الفوائد ما لا يتفق إلا على تجارة، وأما من ليس هناك فإنه يظن الجوهرة زجاجة، والزجاجة المستديرة المثقوبة جوهرة، ويزرى على الجوهرى، ويزعم أنه لا يفرق بينهما... والله المعين.

دخول الشرط على الشرط:

المسألة التاسعة: فى دخول الشرط على الشرط نذكر فيه ضابطًا مزيلاً للإشكال إن شاء الله فنقول: الشرط الثانى تارة يكون معطوفًا على الأول، وتارة لا يكون، والمعطول تارة يكون معطوفًا على فعل الشرط وحده، وتارة يعطف على الفعل مع الأداة، فمثال غير المعطوف: (إن قمت إن قعدت فأنت طالق).

ومثاتل المعطوف على فعل الشرط وحده: (إن قمت وقعدت) ومثال المعطوف على الفعل مع الأداة: (إن قمت وإن قعدت) فهذه الأقسام الثلاثة أصول الباب وهى عشر صور:

أحدها: إن خرجت ولبست، فلا يقع المشروط إلا بهما كيفما اجتمعا.

الثانية: إن لبست فخرجت، لم يقع المشروط إلا بالخروج بعد اللبس، فلو خرجت ثم لبست، لم يحنث.

الثالثة: إن لبست ثم خرجت، فهذا مثل الأول وإن كان (ثم) للتراخى فإنه لا يعتبر هنا إلا حيث يظهر قصده.

الرابعة: إن خرجت لا إن لبست، فيحتملا هذا التعليق أمرين:**أحدهما**: جعل الخروج شرطًا، ونفى اللبس أن يكون شرطًا،**الثانى**: أن يجعل الشرط هو الخروج المجرد عن اللبس، والمعنى إن خرجت لا لابسة أى غير لابسة، ويكون المعنى: إن كان منك خروج (لا) مع اللبس، فعلى هذا التقدير الأول يحنث بالخروج وحده، وعلى الثانى لا يحنث إلا بخروج لا لبس معه.

الخامسة: إن خرجت بل إن لبست، ويحتمل هذا التعليق أمرين:**أحدهما**: أن يكون الشرط هو اللبس دون الخروج فيختص الحنث به لأجل الإضراب،**والثانى**: أن يكون كل منهما شرطًا فيحنث بأيهما وجد، ويكون الإضراب عن الاقتصار، فيكون إضراب اقتصار لا إضراب إلغاء، كما تقوله: أعطه درهمًا بل درهمًا آخر.

السادسة: إن خرجت أو إن لبست، فالشرط أحدهما أيهما كان.

السابعة: إن لبست لكن إن خرجت، فالشرط الثانى وقع ولغا الأول لأجل الاستدراك بـ (لكن).

الثامنة: أن يدخل الشرط على الشرط ويكون الثانى معطوفًا بالواو نحو: (إن لبست وإن خرجت) فهذا يحنث بأحدهما.

فإن قيل: فكيف لم تحنثوه فى صورة العطف على الفعل وحده إلا بهما، وحنثتموه ههنا بأيهما كان؟.

قيل: لأن هناك جعل الشرط مجموعهما، وهنا جعل كل واحد منهما شرطًا برأسه، وجعل لهما جوابًا واحدًا وفيه رأيان:

أحدهما: أن الجواب لهما جميعًا وهو الصحيح،**والثانى**: أن جواب أحدهما حذف لدلالة المذكور عليه، وهى أخت مسألة الخبر عن المبتدأ بجزأين.

التاسعة: أن يعطف الشرط الثانى بالفاء نحو قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى**﴾ (البقرة: ٣٨) فالجواب المذكور جواب الشرط الثانى، وهو وجوابه جواب الأول، فإذا قال: (إن خرجت، فإن كلمت أحدًا، فأنت طالق) لم تطلق حتى تخرج وتكلم أحدًا.

العاشرة: وهى أن المسألة التى تكلم فيها الفقهاء دخول الشرط على الشرط بلا عطف نحو: (إن خرجت إن لبست) واختلفت أقوالهم فيها، فمن قائل: إن المؤخر فى اللفظ مقدم فى المعنى، وإنه لا يحنث حتى يتقدم اللبس على الخروج، ومن قائل: بل المقدم لفظًا هو المقدم معنى، وذكر كل منهم حججًا لقوله.

ومـمن نص على المـسألة الـموفق الأندلـسى فى شرحـه، فقـال: إذا دخل الشـرط على الشرط وعيد حرف الشرط توقف وقوع الجزاء على وجود الشرط الثانى قبل الأول، كقولك: (إن أكلت إن شربت فأنت طالق) فلا تطلق حتى يوجد الشرب منها قبل الأكل، لأنه تعلق على أكل معلق على شرب.

وهذا الذى ذكره أبو إسحاق فى (المهذب) وحكى ابن شاس فى (الجواهر الثمينة) عن أصحاب مالك بن أنس ﷺ عكسه، والوجهان لأصحاب الشافعى ﷺ، ولا بـد فـى المسألة من تفصيل، وهو أن الشرط الثانى إن كان متأخراً فى الوجود عن الأول كان مقدراً بالفـاء، وتكون الفاء جـواب الأول، والجواب المـذكور جواب الثـانى، مثـاله: (إن دخلت المسجد، إن صليت فيه، فلك أجر) تقديره فإن صليت فيه وحذفت الفاء لدلالة الكلام عليها، وإن كان الثانى متقدمًا فى الوجود على الأول، فهو فى نية التقدم وما قبله جوابه والفاء مقدرة فيه.

ومـثل قـوله عـز وجل: ﴿ **وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾ (هـــود: ٣٤) أى: فإن أردت أن أنصح لكم لا ينفـعكم نصحى.

وتقـول: (إن دخلت المسجد إن توضأت فصلِّ ركعتين) تقـديره إن توضأت فإن دخلت المسجد فصل ركعتين، فالشرط الثانى هنا متقدم، وإن لم يكن أحدهما متقدمًا فى الوجود على الآخر، بل كان محتملاً للتقـدم والتأخر، لم يحكم على أحدهما بتقدم ولا تأخر، بل يكون الحكم راجعًا إلى تقدير المتكلم ونيته فأيهما قدره شرطًا كان الآخر جوابًا له، وكان مقـدراً بالفاء فى اللفظ أو تأخر، وإن لم يظهر نيته ولا تقديره احتمل الأمرين، فمما ظهر فيه تقديم المتأخر قول الشاعر:

إن تستغيثوا بنا إن تذعروا تجدوا
منا مــعـــاقل عَـــزَّ زَانَـهَـــا الكرم

لأن الاستغاثة لا تكون إلا بعد الذعر ومنه قول ابن دريد:

فـــإن عـــثـــرت بعـــدها إن وألت
نفـسى من هاتا فـقـولا لا لعـا

ومعلوم أن العثور مرة ثانية إنما يكون بعد الذعر ومن المحتمل قوله تعالى: ﴿ **وَامْرَأَةً**

مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠) يحتمل أن تكون الهبة شرطًا ويكون فعل الإرادة جوابًا له، ويكون التقدير: إن وهبت نفسها للنبى فإن أراد النبى أن يستنكحها فخالصة له، ويحتمل أن تكون الإرادة شرطًا، والهبة جوابًا له، والتقدير: إن أراد النبى أن يستنكحها، فإن وهبت نفسها فهى خالصة له، يحتمل الأمرين، فهذا ما ظهر لى من التفصيل فى هذه المسألة وتحقيقها... والله أعلم.

* * *

فائدة: عظيمة المنفعة (تقديم بعض الألفاظ)

الواو لا تدل على الترتيب ولا التعقيب:

قال سيبويه: الواو لا تدل على الترتيب ولا التعقيب، تقول: صمت رمضان وشعبان، وإن شئت: شعبان ورمضان بخلاف الفاء وثم، إلا أنهم يقدمون فى كلامهم ما هم به أهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعًا يهمانهم ويعنيانهم... هذا لفظه.

قال السهيلى: وهو كلام مجمل يحتاج إلى بسط وتبيين، فيقال: متى يكون أحد الشيئين أحق بالتقدم، ويكون المتكلم ببيانه أعنى؟.

قال: والجواب: أن هذا الأصل يجب الاعتناء به، لعظم منفعته فى كتاب الله وحديث رسوله، إذ لا بد من الوقوف على الحكمة فى تقديم ما قدم، وتأخير ما أخر، نحو السميع والبصير والظلمات والنور والليل والنهار، والجن والإنس، فى الأكثر وفى بعضها: الإنس والجن، وتقديم السماء على الأرض فى الذكر، وتقديم الأرض عليها فى بعض الآى، ونحو: سميع عليم، ولم يجئ عليم سميع، وكذلك عزيز حكيم، وغفور رحيم، وفى موضع واحد: الرحيم الغفور... إلى غير ذلك، مما لا يكاد ينحصر، وليس شىء من ذلك يخلو عن فائدة وحكمة، لأنه كلام الحكيم الخبير، وسنقدم بين يدى الخوض فى هذا الغرض أصلاً يقف بك على الطريق الأوضح، فنقول: إن تقديم الألفاظ فى اللسان على حسب تقدم المعانى فى الجنان.

تقديم المعانى:

تتقدم المعانى بأحد خمسة أشياء: (إما بالزمان وإما بالطبع، وإما بالرتبة، وإما بالسبب، وإما بالفضل والكمال):

فإذا سبق معنى من المعانى إلى الخفة والثقل بأحد هذه الأسباب الخمسة أو بأكثرها، سبق اللفظ الدال على ذلك المعنى السابق، وكان ترتب الألفاظ بحسب ذلك، نعم، وربما كان ترتب الألفاظ بحسب الخفة والثقل لا بحسب المعنى، كقولهم: ربيعة ومضر وكان تقديم مضر أولى من جهة الفضل، ولكن آثروا الخفة، لأنك لو قدمت مضر فى اللفظ كثرت الحركات وتوالت، فلما أخرت وقف عليها بالسكون.

قلت: ومن هذا النحو: الجن والإنس، فإن لفظ الإنس أخف لمكان النون الخفيفة والسين المهموسة، فكان الأثقل أولى بأول الكلام من الأخف لنشاط المتكلم وجمامه، وأما فى القرآن فلحكمة أخرى سوى هذه قدم الجن على الإنس فى الأكثر والأغلب، وسنشير إليها فى آخر الفصل... إن شاء الله.

أما ما تقدم بتقدم الزمان فكعاد وثمود، والظلمات والنور، فإن الظلمة سابقة للنور فى المحسوس والمعقول، وتقدمها فى المحسوس معلوم بالخبر المنقول، وتقدم الظلمة المعقولة معلوم بضرورة العقل.

قال سبحانه: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ**﴾ (النحل: ٧٨) فالجهل ظلمة معقولة، وهى متقدمة بالزمان على نور العلم، ولذلك قال تعالى: ﴿**فِي ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ**﴾ (الزمر: ٦) فهذه ثلاث محسوسات: ظلمة الرحم وظلمة البطن وظلمة المشيمة، وثلاث معقولات وهى عدم الإدراكات الثلاثة المذكورة فى الآية المتقدمة إذ لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حَدّ، ولكل حد مطلع.

وفى الحديث: «إن الله خلق عباده فى ظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره»[٣٠]، ومن المتقدم بالطبع نحو مثنى وثلاث ورباع ونحو: ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ**﴾ (المجادلة: ٧) وما يتقدم من الأعداد بعضها على بعض، إنما يتقدم بالطبع كتقدم الحيوان على الإنسان، والجسم على الحيوان.

ومن هذا الباب: تقدم العزيز على الحكيم لأنه عز فلما عز حكم، وربما كان هذا

---

(٣٠) **صحيح**: رواه الترمذى (٢٦٤٢) وابن حبان (٦/ ٤٩ رقم ١٨١٢ موارد) وأحمد (٢/ ١٧٦) وأبو داود والطيالسى (١/ ٣١) والحاكم فى المستدرك (١/ ٣٠، ٣١) وقال الحاكم: وهذا حديث صحيح قد تداوله الأئمة وقد احتجوا بجميع رواته ثم لم يخرجاه، ولا أعلم له علة ووافقه الذهبى، وصححه الألبانى فى الصحيحة (١٠٧٦) والمشكاة (١٠١) وظلال الجنة (٢٤١ – ٢٤٤).

من تقدم السبب على المسبب، ومثله كثير في القرآن نحو: ﴿يُحبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) لأن التوبة سبب الطهارة، وكذلك: ﴿كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ (الشعراء: ٢٢٢) لأن الإفك سبب الإثم، وكذلك: ﴿كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ (المطففين: ١٢).

وأما تقدم همّاز على مشاء بنميم فبالرتبة، لأن المشي مرتّب على القعود في المكان، والهمّاز هو العيّاب، وذلك لا يفتقر إلى حركة وانتقال من موضعه بخلاف النميمة.

وأما تقدم منّاع للخير على معتد فبالرتبة أيضًا، لأن المناع يمنع من نفسه، والمعتدي يعتدي على غيره، ونفسه قبل غيره.

ومن المقدم بالرتبة: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾ (الحج: ٢٧) لأن الذي يأتي راجلاً يأتي من المكان القريب، والذي يأتي على الضامر يأتي من المكان البعيد، على أنه قد رُوي عن ابن عباس أنه قال: وددت أني حججت راجلاً لأن الله قدم الرجالة على الركبان في القرآن الكريم، فجعله ابن عباس من باب تقدم الفاضل على المفضول والمعنيان موجودان، وربما قد الشيء لثلاثة معان وأربعة وخمسة، وربما قدم لمعنى واحد من الخمسة، ومما قدم للفضل والشرف: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ (المائدة: ٦).

وقوله: ﴿النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ﴾ ومنه تقديم السميع على البصير، وسميع على بصير، ومنه: تقديم الجن على الإنس في أكثر المواضع، لأن الجن تشتمل على الملائكة... وغيرهم، مما اجتنَّ عن الأبصار، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ (الصافات: ١٥٨) وقال الأعشى:

وسخر من جن الملائك شيعة
قيامًا لديه يعملون بلا أجر

وأما قوله تعالى: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ﴾ (الرحمن: ٧٤) وقوله: ﴿لاَّ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلا جَانٌّ﴾ (الرحمن: ٣٩) وقوله: ﴿ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (الجن: ٥) فإن لفظ الجن ههنا لا يتناول الملائكة بحال لنزاهتهم عن العيوب، وأنه لا يتوهم عليهم الكذب ولا سائر الذنوب، فلما لم يتناولهم عموم لفظ هذه القرينة بدأ بلفظ الإنس لفضلهم وكمالهم.

وأما تقديم السماء على الأرض فبالرتبة أيضًا وبالفضل والشرف.

وأمـا تقـديم الأرض فى قـوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ﴾ (يونس: ٦١) فبالرتبة أيضًا لأنها منتظمة بذكر ما هى أقرب إليه وهم المخاطبون بقوله: ﴿وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ﴾ (يونس: ٦١) فاقتضى حسن النظم تقديمها مرتبة فى الذكر مع المخاطبين الذين هم أهلها بخلاف الآية التى فى (سبأ) فإنها منتظمة بقوله عالم الغيب، وأما تقديمه المال على الولد فى كثير من الآى فلأن الولد بعد وجود المال نعمة ومسرة، وعند الفقر وسوء الحال همّ ومضرة، فهذا من باب تقديم السبب على المسبب، لأن المال سبب تمام النعمة بالولد.

وأما قوله: ﴿حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾ فتقديم النساء على البنين بالسبب وتقدم الأموال على البنين بالرتبة، ومما تقدم بالرتبة ذكر السمع والعلم حيث وقع فإنه خبر يتضمن التخويف والتهديد فبدأ بالسمع لتعلقه بما قرب كالأصوات وهمس الحركات، فإن من سمع حسك وخفى صوتك أقرب إليك فى العادة ممن يقال لك إنه يعلم، وإن كان علمه تعالى متعلقًا بما ظهر وبطن، وواقعًا على ما قرب وشطن، ولكن ذكر السميع أوقع فى باب التخويف من ذكر العليم فهو أولى بالتقديم.

وأما تقديم الغفور على الرحيم فهو أولى بالطبع، لأن المغفرة سلامة، والرحمة غنيمة، والسلامة تُطلب قبل الغنيمة، وفى الحديث أن النبى ﷺ قال لعمرو بن العاص: «أبعثك وجهًا يسلمك الله فيه ويغنمك، وأرغب لك رغبة من المال» (٣١) فهذا من الترتيب البديع بدأ بالسلامة قبل الغنيمة، وبالغنيمة قبل الكسب.

وأما قوله: ﴿وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾ فى (سبأ) فالرحمة هنالك متقدمة على المغفرة، فإما بالفضل والكمال، وإما بالطبع لأنها منتظمة بذكر أصناف الخلق من المكلفين وغيرهم من الحيوان، فالرحمة تشملهم، والمغفرة تخصهم، والعموم بالطبع قبل الخصوص كقوله: ﴿فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ (الرحمن: ٦٨) وكقوله: ﴿وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ (البقرة: ٩٨) ومما قدم بالفضل قوله: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (آل عمران: ٤٣) لأن السجود أفضل و: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» (٣٢).

---

(٣١) صحيح: رواه ابن حبان فى الموارد (٧/ ٢٤٧ - ٢٤٨) برقم (٢٢٧٧) وفى الإحسان (٥/ ٨٧) برقم (٣٢٠٠) والحاكم فى المستدرك (٢/ ٢٣٦) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى، ورواه أيضًا أحمد فى المسند (١٣/ ٤٨٧) (١٧٦٩٢).

(٣٢) صحيح: رواه مسلم (٤٨٢) وأبو داود (٨٧٥) والنسائى (١١٣٧).

فإن قيل: فالركوع قبله بالطبع والزمان والعادة لأنه انتقال من علو إلى انخفاض، والعلو بالطبع قبل الانخفاض فهلا قدم الركوع؟.

الجـواب: أن يقال: نتنبه لمعنى الآية من قوله: ﴿وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ ولم يقل: اسجدى مع الساجدين، فإنما عبر بالسجود عن الصلاة، وأراد صلاتها فى بيتها، لأن «صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها مع قومها»[٣٣] ثم قال لها: اركعى مع الراكعين، أى: صلى مع المصلين فى بيت المقدس، ولم يرد أيضاً الركوع وحده دون أجزاء الصلاة، ولكنه عبّر بالركوع عن الصلاة كما تقول: ركعت ركعتين وأربع ركعات، يريد الصلاة لا الركوع بمجرده، فصارت الآية متضمنة لصلاتين صلاتها: وحدها عبر عنها بالسجود لأن السجود، أفضل حالات العبد، وكذلك صلاة المرأة فى بيتها أفضل لها، ثم صلاتها فى المسجد عبر عنها بالركوع لأنه فى الفضل دون السجود، وكذلك صلاتها مع المصلين دون صلاتها وحدها فى بيتها ومحرابها، وهذا نظم بديع وفقه دقيق، وهذه نبذ تسير بك إلى ما وراءها، ترشدك وأنت صحيح.

﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾.

﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (الحج: ٢٦) بدأ بالطائفين للرتبة والقرب من البيت المأمور بتطهيره من أجل الطوافين، وجمعهم جمع السلامة، لأن جمع السلامة أدل على لفظ الفعل الذى هو علة تعلق بها حكم التطهير ولو كان مكان الطائفين الطواف لم يكن فى هذا اللفظ من بيان قصد الفعل ما فى قوله للطائفين، ألا ترى أنك تقول: تطوفون، كما تقول طائفون، فاللفظان متشابهان.

فإن قيل: فهلا أتى بلفظ الفعل بعينه، فيكون أبين، فيقول: وطهر بيتى للذين يطوفون؟.

قيل: إن الحكم يعلل بالفعل لا بذوات الأشخاص، ولفظ الذين ينبئ عن الشخص والذات، ولفظ الطواف يخفى معنى الفعل ولا يبينه، فكان لفظ الطائفين أولى بهذا الموطن.

---

(٣٣) **صحيح**: رواه أبو داود (٥٧٠) والبيهقى فى السنن (٣/ ١٣١) وابن خزيمة فى صحيحه (٢/ ٩٤ - ٩٥) رقم (١٦٨٨، ١٦٩٠) والحاكم فى المستدرك (١/ ٢٠٩) وقال الحاكم: حديث صحيح حسن على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقد احتجا جميعًا بالمورق ووافقه الذهبى وصححه الألبانى فى صحيح الجامع (٣٨٣٣) وصحيح أبى داود (٥٧٩) والمشكاة (١٠٦٣).

ثم يليه في الترتيب القائمين لأنه في معنى العاكفين، وهو في معنى قوله: ﴿إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ (آل عمران: ٧٥) أي مثابراً ملازماً، وهو كالطائفين في تعلق حكم التطهر به، ثم يليه بالرتبة لفظ الراكع لأن المستقبلين البيت بالركوع لا يختصوم بما قرب منه كالطائفين والعاكفين، ولذلك لم يتعلق حكم التطهير بهذا الفعل الذي هو الركوع، وأنه لا يلزم أن يكون في البيت ولا عنده فلذلك لم يجئ بلفظ جمع السلامة لأنه لا يحتاج فيه إلى بيان لفظ الفعل، كما احتيج فيما قبله.

ثم وصف الركع بالسجود، ولم يعطف بالواو كما عطف ما قبله، لأن الركع هم السجود، والشيء لا يعطف بالواو على نفسه، ولفائدة أخرى وهو أن السجود أغلب ما يجيء عبارة عن المصدر، والمراد به ههنا الجمع، فلو عطف بالواو لتوهم أنه يريد السجود الذي هو المصدر دون الاسم، الذي هو النعت، وفائدة ثالثة أن الراكع إن لم يسجد فليس براكع في حكم الشريعة، فلو عطفت ههنا بالواو لتوهم أن الركوع حكم يجرى على حباله.

فإن قيل: فلمَ قال: السجود على وزن فُعول ولم يقل: السجُد كالركع وفي آية أخرى ركعا سجدا ولم جمع ساجد على السجود ولم يجمع راكع على ركوع؟.

فالجواب: إن السجود في الأصل مصدر كالخشوع والخضوع، وهو يتناول السجود الظاهر والباطن، ولو قال: السجّد في جمع ساجد لم يتناول إلا المعنى الظاهر، وكذلك الركع، ألا تراه يقول: تراهم ركعًا سجداً، وهذه رؤية العين وهي لا تتعلق إلا بالظاهر، والمقصود هنا الركوع الظاهر لعطفه على ما قبله، مما يراد به قصد البيت، والبيت لا يتوجه إليه إلا بالعمل الظاهر، وأما الخشوع والخضوع الذي يتناوله لفظ الركوع دون لفظ الركع فليس مشروطا بالتوجه إلى البيت، وأما السجود فمن حيث أنبأ عن المعنى الباطن جُعل وصفا للركع ومتممًا لمعناه، إذ لا يصح الركوع الظاهر إلا بالسجود الباطن، ومن حيث تناول لفظه أيضاً السجود الظاهر الذي يشترط فيه التوجه إلى البيت حسن انتظامه أيضا مع ما قبله، مما هو معطوف على الطائفين الذين ذكرهم بذكر البيت، فمن لحظ هذه المعاني بقلبه، وتدبّر هذا النظم البديع بلبّه، ارتفع في معرفة الإعجاز عن التقليد، وأبصر بعين اليقين أنه تنزيل من حكيم حميد... تم كلامه.

قلت: وقد تولج رحمه الله مضائق تضايق عنها أن تولجها الإِبَرُ، وأتى بأشياء حسنة وبأشياء غيرها أحسن منها، فأما تعليله تقديم ربيعة على مضر ففي غاية الحسن، وهذان

الاسمان لتلازمهما في الغالب صارا كاسم واحد فحسن فيهما ما ذكره، وأما ما ذكره في تقديم الجن على الإنس من شرف الجن فمستدرك عليه، فإن الإنس أشرف من الجن من وجوه عديدة، وقد ذكرناها في غير هذا الموضع.

تفضيل الإنس على الملائكة:

وأما قوله: إن الملائكة أفضل، أو هم أشرف، فالمقدمتان ممنوعتان: أما الأول فلأن أصل الملائكة ومادتهم التي خلقوا منها هي النور كما ثبت ذلك مرفوعًا عن النبي ﷺ في صحيح مسلم(٣٤)، وأما الجان فمادتهم النار بنص القرآن، ولا يصح التفريق بين الجن والجان لغة، ولا شرعًا ولا عقلاً.

وأما المقدمة الثانية وهي كون الملائكة خيرًا وأشرف من الإنس فهي المسألة المشهورة، وهي تفضيل الملائكة أو البشر، والجمهور على تفضيل البشر، والذين فضلوا الملائكة هم المعتزلة، والفلاسفة وطائفة ممن عداهم بل الذي ينبغي أن يقال في التقديم هنا أنه تقديم بالزمان، لقوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٦) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ** ﴾ (الحجر: ٢٦، ٢٧).

تقديم الإنس على الجن:

وأما تقديم الإنس على الجن في قوله: ﴿ **لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ** ﴾ (الرحمن: ٥٦) فلحكمة أخرى سوى ما ذكره، وهو أن النفي تابع لما تعقله القلوب من الإثبات فيرد النفي عليه، وعلم النفوس بطمث الإنس ونفرتها ممن طمثها الرجال هو المعروف، فجاء النفي على مقتضى ذلك وكان تقديم الإنس في هذا النفي أهم.

وأما قوله: ﴿ **وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا** ﴾ (الجن: ٥) فهذا يُعرف سره من السياق، فإن هذا حكاية كلام مؤمني الجن حين سماع القرآن، كما قال تعالى: ﴿ **قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا** ﴾ (الجن: ١)... الآيات.

وكان القرآن أول ما خوطب به الإنس ونزل على نبيهم وهم أول من بدأ بالتصديق والتكذيب قبل الجن، فجاء قول مؤمني الجن: ﴿ **وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا** ﴾ بتقديم الإنس لتقدمهم في الخطاب بالقرآن، وتقديمهم في التصديق والتكذيب.

وفائدة أخرى وهي أن هذا حكاية كلام مؤمني الجن لقومهم بعد أن رجعوا إليهم

---

(٣٤) صحيح: رواه مسلم (٢٩٩٦) وأحمد في المسند (٦/ ١٥٣ - ١٦٨).

فأخبروهم بما سمعوا من القرآن، وعظمته وهدايته إلى الرشد، ثم اعتذروا عما كانوا يعتقدونه أولاً بخلاف ما سمعوه من الرشد بأنهم لم يكونوا يظنون أن الإنس والجن يقولون على الله كذبًا، فذكرهم الإنس هنا فى التقديم أحسن فى الدعوة وأبلغ فى عدم التهمة، فإنهم خالفوا ما كانوا يسمعونه من الإنس والجن، لما تبين لهم كذبهم، فبداءتهم بذكر الإنس أبلغ فى نفى الغرض والتهمة، وأن لا يظن بهم قومهم أنهم ظاهروا الإنس عليهم، فإنهم أول ما أقروا بتقولهم الكذب على الله تعالى، وهذا من ألطف المعانى وأدقها، ومن تأمل مواقعه فى الخطاب عرف صحته.

وأما تقديم عاد على ثمود حيث وقع فى القرآن فما ذكره من تقدمهم بالزمان فصحيح، وكذلك الظلمات والنور، وكذلك مثنى وبابه.

وأما تقديم العزيز على الحكيم فإن كان من الحكم وهو الفصل والأمر فما ذكره من المعنى صحيح، وإن كان من الحكمة وهى كمال العلم والإرادة المتضمنين اتساق صنعه وجريانه على أحسن الوجوه وأكملها، ووضعه الأشياء مواضعها، وهو الظاهر من هذا الاسم، فيكون وجه التقديم أن العزة كمال القدرة، والحكمة كمال العلم، وهو سبحانه الموصوف من كل صفة كمال بأكملها وأعظمها وغايتها، فتقدم وصف القدرة لأن متعلقه أقرب إلى مشاهدة الخلق وهو مفعولاته تعالى وآياته.

وأما الحكمة فمتعلقها بالنظر والفكر والاعتبار غالبًا، وكانت متأخرة عن متعلق القدرة.

وجه ثان: أن النظر فى الحكمة بعد النظر فى المفعول والعلم به، فينتقل منه إلى النظر فيما أودعه من الحكم والمعانى.

وجه ثالث: أن الحكمة غاية الفعل فهى متأخرة عنه تأخر الغايات عن وسائلها، فالقدرة تتعلق بإيجاده، والحكمة تتعلق بغايته، فقدم الوسيلة على الغاية لأنها أسبق فى الترتيب الخارجى.

وأما قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) ففيه معنى آخر سوى ما ذكره وهو أن الطهر طهران: طهر بالماء من الأحداث والنجاسات، وطهر بالتوبة من الشرك والمعاصى، وهذا الطهور أصل لطهور الماء، وطهور الماء لا ينفع بدونه بل هو مكمل له، معد مهيأ بحصوله، فكان أولى بالتقديم، لأن العبد أول ما يدخل فى الإسلام فقد تطهر بالتوبة من الشرك، ثم يتطهر بالماء من الحدث.

وأما قوله: ﴿كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ (الشعراء: ٢٢٢) فالإفك هو الكذب وهو فى القول، والإثم هو الفجور وهو فى الفعل.

الكذب يدعو إلى الفجور كما فى الحديث الصحيح: إن الكذب يدعو إلى الفجور، وإن الفجور يدعو إلى النار(٣٥)، فالذى قاله صحيح.

معنى ثان: فى قوله: ﴿كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ (المطففين: ١٢) وهو أن العدوان مجاوزة الحد الذى حد للعبد، فهو ظلم فى القدر والوصف، وأما الإثم فهو محرم الجنس، ومن تعاطى تعدى الحدود تخطى إلى الجنس الآخر، وهو الإثم.

معنى ثالث: وهو أن المعتدى الظالم لعباد الله تعالى عدوانًا عليهم، والآثيم الظالم لنفسه بالفجور، فكان تقديمه هنا على الأثيم أولى؛ لأنه فى سياق ذمه، والنهى عن طاعته، فمن كان معتديًا على العباد ظالمًا لهم فهو أحرى بأن لا تطيعه وتوافقه.

معنى رابع: وهو أنه قدمه على الأثيم ليقترن بما قبله، وهو وصف المنع للخير، فوصفه بأنه لا خير فيه للناس، وأنه مع ذلك معتد عليهم، فهو متأخر عن المناع لأنه يمنع خيره أولاً، ثم يعتدى عليهم ثانيًا، ولهذا يحمد الناس من يوجد لهم الراحة ويكف عنهم الأذى، وهذا هو حقيقة التصوف، وهذا... لا راحة يوجدها، ولا أذى يكفه.

تقديم هماز على مشاء بنميم:

وأما تقديم هماز على مشاء بنميم ففيه آخر غير ما ذكره، وهو أن همزة عيب للمهموز وإزراء به، وإظهار لفساد حاله فى نفسه، فإن قال: يختص بالمهموز لا يتعداه إلى غيره، والمشى بالنميمة يتعداه إلى من ينمّ عنده، فهو ضرر متعد، والهمز ضرره لازم للممهموز إذا شعر به ما ينقل من الأذى اللازم إلى الأذى المتعدى المنشر.

تقديم الرجال على الركبان:

وأما تقديم الرجال على الركبان ففيه فائدة جليلة، وهى أن الله تعالى شرط فى الحج الاستطاعة، ولا بد من السفر إليه لغالب الناس، فذكر نوعى الحجاج لقطع توهم من يظن أنه لا يجب إلا على راكب، وقدم الرجال اهتمامًا بهذا المعنى وتأكيدًا، ومن الناس من يقول: قدمهم جبرًا لهم، لأن نفوس الركبان تزدريهم وتوبخهم، وتقول: إن الله تعالى لم يكتبه عليكم ولم يرده منكم، وربما توهموا أنه غير نافع لهم فبدأ به جبرًا لهم ورحمة.

---

(٣٥) صحيح: رواه البخارى (٦٠٩٤) مسلم (٢٦٠٧) وأبو داود (٤٩٨٩).

تقديم غسل الوجه:

وأما تقديم غسل الوجه ثم اليد ثم مسح الرأس ثم الرجلين فى الوضوء، فمن يقول: إن هذا الترتيب واجب وهو الشافعى وأحمد بن حنبل ﷺ ومن وافقهما، فالآية عندهم اقتضت التقديم وجوبًا لقرائن عديدة:

أحـدها: أنه أدخل ممسوحًا بين مغسولين، وقطع النظير عن نظيره، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات متسقة فى النظم والممسوح بعدها، فلما عدل إلى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه الذى ذكره الله.

الثـانى: أن هذه الأفعال هى أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء، فدخلت الواو عاطفة لأجزائه بعضها على بعض، والفعل الواحد يحصل من ارتباط أجزائه بعضها ببعض، فدخلت الواو بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب إذ هو الربط المذكور فى الآية ولا يلزمه من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بينها نحو: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ (المزمل: ٢٠) أن لا تفيده بين أجزاء فعل مرتبطة بعضها ببعض فتأمل هذا الموضع ولطفه، وهذا أحد الأقوال الثلاثة فى إفادة الواو للترتيب، وأكثر الأصوليين لا يعرفونه، ولا يحكونه وهو قول ابن أبى موسى من أصحاب أحمد، ولعله أرجح الأقوال.

الثـالث: أن لبداءة الرب تعالى بالوجه دون سائر الأعضاء خاصة، فيجب مراعاتها، وأن لا تلغى وتهدر فيهدر ما اعتبره الله تعالى، ويؤخر ما قدمه الله، وقد أشار النبى ﷺ إلى أن ما قدمه الله، فإنه ينبغى تقديمه ولا يؤخر بل يقدم ما قدمه الله، ويؤخر ما أخره الله تعالى فلما طاف بين الصفا والمروة بدأ بالصفا وقال: «نبدأ بما بدأ الله تعالى به»[٣٦] وفى رواية للنسائى: «ابدءوا بما بدأ الله به»[٣٧] على الأمر، فتأمل بداءته بالصفا، معللاً ذلك بكون الله تعالى بدأ به فلا ينبغى تأخيره، وهكذا يقول المرتبون للوضوء سواء نحن نبدأ بما بدأ الله به، ولا يجوز تأخير ما قدمه الله تعالى، ويتعين البداءة بما بدأ الله تعالى به، وهذا هو الصواب، لمواظبة المبين عن الله تعالى مراده ﷺ على الوضوء المرتب فاتفق جميع من نقل عنه وضوءه كلهم على إيقاعه مرتبًا، ولم ينقل عنه أحد قط أنه أخل بالترتيب مرة

(٣٦) صحيح: رواه مسلم (١٢١٨) وأبو داود (١٩٠٥) النسائى (٢٧١١) ابن ماجه (٣٠٧٤) والدارمى (٢/ ٦٧) برقم (١٨٥٠).

(٣٧) صحيح: رواه النسائى (٢٩٦٢) وصححه الألبانى فى «حجة النبى ﷺ».

واحدة؛ فلو كان الوضوء المنكوس مشروعًا لفعله ولو فى عمره مرة واحدة، لتبين جوازه لأمته، وهذا بحمد الله أوضح.

تقديم النبيين على الصديقين:

فأما تقديم النبيين على الصديقين فلما ذكره، ولكون الصديق تابعًا للنبى، فإنما استحق اسم الصديق بكمال تصديقه للنبى فهو تابع محض، وتأمل تقديم الصديقين على الشهداء لفضل الصديقين عليهم، وتقديم الشهداء على الصالحين لفضلهم عليهم.

تقديم السمع على البصر:

السمع متقدم على البصر، حيث وقع فى القرآن الكريم مصدرًا أو فعلاً أو اسمًا، فالأول كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾ (الإسراء: ٣٦) والثانى كقوله تعالى: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ (طه: ٤٦) والثالث كقوله تعالى: ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ (الحج: ٦١، ٧٥) ﴿ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الإسراء: ١) ﴿ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (النساء: ١٣٤) فاحتج بهذا من يقول: إن السمع أشرف من البصر، وهذا قول الأكثرين، وهو الذى ذكره أصحاب الشافعى وحكوا هم وغيرهم عن أصحاب أبى حنيفة أنهم قالوا: البصر أفضل، ونصبوا معهم الخلاف، وذكروا الحجاج من الطرفين ولا أدرى ما يترتب على هذه المسألة من الأحكام حتى تذكر فى كتب الفقه، وكذلك القولان للمتكلمين والمفسرين، وحكى أبو المعالى عن ابن قتيبة تفضيل البصر ورد عليه.

واحتج مفضلو السمع بأن الله تعالى يقدمه فى القرآن حيث وقع، وبالسمع تنال سعادة الدنيا والآخرة، فإن السعادة بأجمعها فى طاعة الرسل والإيمان بما جاءوا به، وهذا إنما يُدرَك بالسمع، ولهذا فى الحديث الذى رواه أحمد وغيره من حديث الأسود بن سريع: «ثلاثة كلهم يدلى على الله بحجته يوم القيامة، فذكر منهم رجلاً أصم يقول: يا رب لقد جاء الإسلام وأنا لا أسمع شيئًا»[٣٨] واحتجوا بأن العلوم الحاصلة من السمع أضعاف

---

(٣٨) صحيح: من حديث معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ بلفظ «يؤتى يوم القيامة بالممسوخ عقلاً وبالهالك، وبالهالك صغيراً، فيقول الممسوخ عقلاً: يا رب لو آتيتنى عقلاً... الحديث، وهو بدون لفظة ثلاثة وفيه الثلاثة أصناف، وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد (٧/ ٢١٦ – ٢١٧) رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير وفيه عمرو بن واقد وهو متروك عند البخارى وغيره ورمى بالكذب وقال محمد ابن المبارك الصورى: كان يتبع السلطان وكان صدوقًا وبقية رجال الكبير رجال الصحيح والحديث جاء بلفظ «أربعة يوم القيامة يحجون...» رواه ابن حبان (٦/ ٦٧ – ٦٨) وأحمد (١٢/ ٥١٨) =

أضعاف العلوم الحاصلة من البصر، فإن البصر لا يدرك إلا بعض الموجودات المشاهدة بالبصر القريبة، والسمع يدرك الموجودات والمعدومات، والحاضر والغائب، والقريب والبعيد، والواجب والممكن والممتنع، فلا نسبة لإدراك البصر إلى إدراكه.

واحتجوا بأن فَقد السمع يوجب ثلم القلب واللسان، ولهذا كان الأطرش خلقة لا ينطق فى الغالب، وأما فقد البصر فربما كان معينا على قوة إدراك البصيرة وشدة ذكائها، فإن نور البصر ينعكس إلى البصيرة باطنًا فيقوى إدراكها ويعظم، ولهذا تجد كثيراً من العميان أو أكثرهم، عندهم من الذكاء الوقاد والفطنة وضياء الحس الباطن ما لا تكاد تجده عند البصير.

ولا ريب أن سفر البصر فى الجهات والأقطار ومباشرته للمبصرات على اختلافها يوجب تفرق القلب وتشتيته، ولهذا كان الليل أجمع للقلب، والخلوة أعون على إصابة الفكرة، قالوا: فليس نقص فاقد السمع كنقص فاقد البصر، ولهذا كثير فى العلماء والفضلاء وأئمة الإسلام من هو أعمى ولم يعرف فيهم واحد أطرش، بل لا يعرف فى الصحابة أطرش فهذا ونحوه من احتجاجهم على تفضيل البصر، قال منازعوهم: يفصل بيننا وبينكم أمران:

أحدهما: أن مدرك البصر النظر إلى وجه الله تعالى فى الدار الآخرة، وهو أفضل نعيم أهل الجنة وأحبه إليهم، ولا شيء أكمل من المنظور إليه سبحانه، فلا حاسة فى العبد أكمل من حاسة تراه بها.

الثانى: أن هذا النعيم وهذا العطاء إنما نالوه بواسطة السمع، فكان السمع كالوسيلة لهذا المطلوب الأعظم، فتفضيله عليه كفضيلة الغايات على وسائلها، وأما ما ذكرتم من سعة إدراكاته وعمومها، فيعارضه كثرة الخيانة فيها ووقوع الغلط، فإن الصواب فيما يدركه السمع بالإضافة إلى كثرة المسموعات قليل فى كثير، ويقابل كثير مدركاته صحة مدركات البصر وعدم الخيانة، وأن ما يراه ويشاهده لا يعرض فيه من الكذب ما يعرض فيه فيما يسمعه، وإذا تقابلت المرتبتان بقى الترجيح بما ذكرناه.

= وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد (٧/ ٢١٥ - ٢١٦) رواه الطبرانى بنحوه وذكر بعده إسناداً إلى أبى هريرة قال بمثل هذا الحديث وقال: هذا لفظ أحمد ورجاله من طريق الأسود بن شريح وأبى هريرة رجال الصحيح وكذلك رجال البزار فيها وله شاهد أيضاً من حديث أنس بن مالك بنحوه والحديث صححه الارناءوط والحديث بالجملة وبالشواهد صحيح.

قال شيخ الإسلام تقى الدين بن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه: وفصل الخطاب أن إدراك السمع أعم وأشمل، وإدراك البصر أتم وأكمل، فهذا له التمام والكمال، وذاك له العموم والشمول، فقد ترجح كل منهما على الآخر بما اختص به... تم كلامه.

حديث الرسول:

قد ورد فى الحديث المشهور أن النبى ﷺ قال لأبى بكر وعمر: «هذان السمع والبصر»(٣٩) وهذا يحتمل أربعة أوجه:

أحدها: أن يكون المراد أنهما منى بمنزلة السمع والبصر.

والثانى: يريد أنهما من دين الإسلام بمنزلة السمع والبصر من الإنسان فيكون الرسول ﷺ بمنزلة القلب والروح، وهما بمنزلة السمع والبصر من الدين، وعلى هذا فيحتمل وجهين: أحدهم التوزيع، فيكون أحدهما بمنزلة السمع، والآخر بمنزلة البصر، والثانى الشركة، فيكون هذا التنزيل والتشبيه بالحاستين ثابتًا لكل واحد منهما فكل منهما بمنزلة السمع والبصر، فعلى احتمال التوزيع والتقسيم تكلم الناس أيهما هو السمع وأيهما هو البصر، وبنوا ذلك على أى الصفتين أفضل فهى صفة الصديق، والتحقيق أن صفة البصر للصديق وصفة السمع للفاروق ويظهر لك هذا من كون عمر محدثًا كما قال النبى ﷺ: «قد كان فى الأمم قبلكم محدثون فإن يكن فى هذه الأمة أحد فعمر»(٤٠) والتحديث المذكور هو ما يلقى فى القلب من الصواب والحق، وهذا طريقه السمع الباطن وهو بمنزلة التحديث والإخبار فى الأذن، وأما الصديق فهو الذى كمل مقام الصديقية لكمال بصيرته، حتى كانه قد باشر بصره مما أخبر به الرسول ما باشر قلبه، فلم يبق بينه وبين إدراك البصر إلا حجاب الغيب فهو كأنه ينظر إلى ما أخبر به من الغيب من وراء ستوره، وهذا لكمال البصيرة، وهذا أفضل مواهب العبد وأعظم كراماته التى يُكرَم بها، وليس بعد درجة النبوة إلا هى، ولهذا جعلها سبحانه بعدها فقال: ﴿**وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ**﴾ (النساء: ٦٩) وهذا هو الذى سبق به الصديق لا بكثرة صوم ولا بكثرة صلاة، وصاحب هذا يمشى رويداً ويجىء فى الأول، ولقد

---

(٣٩) **صحيح**: رواه الترمذى (٣٦٧١) والحاكم فى المستدرك (٣/ ٦٩) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقال الذهبى: حسن وصححه الألبانى فى السلسلة الصحيحة (٨١٤).

(٤٠) **صحيح**: رواه البخارى (٣٤٩) مسلم (٢٣٩٨) الترمذى (٣٦٩٣) أحمد (٦/ ٥٥).

تعناه من لم يكن سيره على هذا الطريق، وتشميره إلى هذا العلم، وقد سبق من شمر إليه، وإن كان يزحف زحفًا ويحبو حبواً، ولا تستطل هذا الفصل فإنه أهم مما قصد بالكلام، فليعد إليه، فقيل: تقديم السمع على البصر له سببان:

أحـــدهمـــا: أن يكون السياق يقتضيه بحيث يكون ذكرها بين الصفتين متضمنًا للتهديد والوعيد كما جرت عادة القرآن بتهديد المخاطبين وتحذيرهم بما يذكره من صفاته التي تقتضي الحذر والاستقامة كقوله: ﴿ **فَإِن زَلَلْتُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ (البقرة: ٢٠٩) وقوله: ﴿ **مَن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾ (النساء: ١٣٤) والقرآن الكريم مملوء من هذا، وعلى هذا فيكون في ضمن ذلك أني أسمع ما يردون به عليك، وما يقابلون به رسالاتي، وأبصر ما يفعلون، ولا ريب أن المخاطبين بالرسالة بالنسبة إلى الإجابة والطاعة نوعان:

أحدهما: قابلوها بقولهم صدقت، ثم عملوا بموجبها، والثاني: قابلوها بالتكذيب، ثم عملوا بخلافها فكانت مرتبة المسموع منهم قبل مرتبة البصر، فقدم ما يتعلق به على ما يتعلق بالمبصر.

وتأمل هذا المعنى في قوله تعالى لموسى: ﴿ **إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى** ﴾ (طه: ٤٦) هو يسمع ما يجيبهم به ويرى ما يصنعه، وهذا لا يعم سائر المواضع بل يختص منها بما هذا شأنه.

والسـبب الثـاني: أن إنكار الأوهام الفاسدة لسمع الكلام مع غاية البعد بين السامع والمسموع أشد من إنكارها لرؤيته مع بعده.

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال: اجتمع عند البيت ثلاثة نفر: ثقفيان وقرشي أو قرشيان وثقفي، فقال أحدهم: أترون الله يسمع ما نقول؟ فقال الآخر: يسمع إن جهرنا ولا يسمع إن أخفينا، فقال الثالث: إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا[٤١]، ولم يقولوا أترون الله يرانا؟ فكان تقديم السمع أهم والحاجة إلى العلم به أمس.

وسبب ثالث: وهو أن حركة اللسان بالكلام أعظم حركات الجوارح وأشدها تأثيراً في الخير والشر، والصلاة والفساد، بل عامة ما يترتب في الوجود من الأفعال إنما ينشأ.

بعد حركة اللسان، فكان تقديم الصفة المتعلقة به أهم وأولى وبهذا يعلم تقديمه على العليم حيث وقع.

---

(٤١) **صحيح**: رواه البخاري (٤٨١٧) (٧٥٢١) مسلم (٢٧٧٥).

تقديم السماء على الأرض:

وأما تقديم السماء على الأرض ففيه معنى: وهو أن السموات والأرض تُذكر غالبًا فى سياق آيات الرب الدالة على وحدانيته وربوبيته، ومعلوم أن الآيات فى السموات أعظم منها فى الأرض لسعتها وعظمها وما فيها من كواكبها وشمسها وقمرها وبروجها، وعلوها، واستغنائها عن عمد تقلها أو علاقة ترفعها، إلى غير ذلك من عجائبها، وما فيها كقطرة فى سعتها، ولهذا أمر سبحانه بأن يرجع الناظر فيها البصر كرة بعد كرة، ويتأمل استواءها واتساقها وبراءتها من الخلل والفطور، فالآية فيها أعظم من الأرض، وفى كل شىء له آية سبحانه وبحمده.

وأما تقديم الأرض عليها فى قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ﴾ (يونس: ٦١) وتأخيرها عنها فى (سبأ) فتأمل كيف وقع هذا الترتيب فى (سبأ) فى ضمن قول الكفار: ﴿لا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾ (سبأ: ٣) كيف قدم السموات هنا لأن الساعة إنما تأتى من قبلها، وهى غيب فيها ومن جهتها تبتدئ وتنشأ، ولهذا قدم صعق أهل السموات على أهل الأرض عندها، فقال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ﴾ (الزمر: ٦٨).

وأما تقديم الأرض على السماء فى سورة (يونس) فإنه لما كان السياق سياق تحذير وتهديد للبشر وإعلامهم أنه سبحانه عالم بأعمالهم دقيقها وجليلها، وأنه لا يغيب عنه منها شىء اقتضى ذلك ذكر محلهم، وهو الأرض قبل ذكر السماء، فتبارك من أودع كلامه من الحكم والأسرار والعلوم ما يشهد أنه كلام الله تعالى، وأن مخلوقًا لا يمكن أن يصدر منه مثل هذا الحكم أبدًا.

تقديم المال على الولد:

وأما تقديم المال على الولد فلم يطّرد هذا التقديم فى القرآن الكريم بل قد جاء مقدمًا كذلك فى قوله: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ﴾ (سبأ: ٣٧) وقوله: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (الأنفال: ٢٨) وقوله: ﴿لا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (المنافقون: ٩).

وجاء ذكر البنين مقدمًا كما فى قوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا﴾ (التوبة: ٢٤) وقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ (آل عمران: ١٤).

فأما تقديم الأموال فى تلك المواضع الثلاثة فلأنه ينتظمها معنى واحد، وهو التحذير من الاشتغال بها، والحرص على تحصيلها حتى يفوته حظه من الله والدار الآخرة فهى فى موضع عن الالتهاء بها وأخبر فى موضع أنها فتنة، وأخبر فى موضع آخر أن الذى يقرب عباده إليه إيمانهم وعملهم الصالح، لا أموالهم ولا أولادهم، ففى ضمن هذا النهى عن الاشتغال بها عما يقرب إليه.

ومعلوم أن اشتغال الناس بأموالهم والتلاهى بها أعظم من اشتغالهم بأولادهم، وهذا هو الواقع، حتى إن الرجل ليستغرقه اشتغاله بماله عن مصلحة ولده وعن معاشرته وقربه.

وأما تقديمهم على الأموال فى تينك الآيتين فلحكمة باهرة، وهى أن براءة متضمنة لوعيد من كانت تلك الأشياء المذكورة فيها أحب إليه من الجهاد فى سبيل الله، ومعلوم أن تصور المجاهد فراق أهله وأولاده وآبائه وإخوانه وعشيرته تمنعه من الخروج عنهم أكثر مما يمنعه مفارقته ماله، فإن تصور مع هذا أن يقتل فيفارقهم فراق الدهر، نفرت نفسه عن هذه أكثر وأكثر، ولا يكاد عند هذا التصور يخطر له مفارقة ماله بل يغيب بمفارقة الأحباب عن مفارقة المال فكان تقديم هذا الجنس أولى من تقديم المال.

وتأمل هذا الترتيب البديع فى تقديم ما قدم، وتأخير ما أخر، يطلعك على عظمة هذا الكلام وجلالته فبدأ أولاً بذكر أصول العبد، وهم آباؤه المتقدمون طبعًا وشرفًا ورتبة، وكان فخر القوم بآبائهم، ومحاماتهم عنهم أكثر من محاماتهم عن أنفسهم وأموالهم، وحتى عن أبنائهم، ولهذا حملتهم محاماتهم عن آبائهم ومناضلتهم عنهم إلى أن احتملوا القتل وسبى الذرية، ولا يشهدون على آبائهم بالكفر والنقيصة ويرغبون عن دينهم لما فى ذلك من إزرائهم بهم، ثم ذكر الفروع وهم الأبناء؛ لأنهم يتلونهم فى الرتبة، وهم أقرب أقاربهم إليهم، وأعلق بقلوبهم وألصق بأكبادهم من الإخوان والعشيرة، ثم ذكر الإخوان وهم الكلالة وحواشى النسب، فذكر الأصول أولاً ثم الفروع ثانيًا ثم النظراء ثالثًا ثم الأزواج رابعًا لأن الزوجة أجنبية عنده، ويمكن أن يتعوض عنها بغيرها، وهى إنما تراد للشهوة، وأما الأقارب من الآباء والأبناء والإخوان فلا عوض عنهم، ويرادون للنصرة والدفاع، وذلك مقدم على

مجرد الشهوة، ثم ذكر القرابة البعيدة خامسًا وهى العشيرة وبنو العم فإن عشائرهم كانوا بنى عمتهم غالبًا، وإن كانوا أجانب فأولى بالتأخير ثم انتقل إلى ذكر الأموال بعد الأقارب سادسًا ووصفها بكونها مقترفة، أى: مكتسبة لأن القلوب إلى ما اكتسبته من المال أميل، وله أحب، وبقدره أعرف، لما حصل له فيه من التعب والمشقة، بخلاف مال جاء عفواً بلا كسب من ميراث أو هبة أو وصية، فإن حفظه للأول ومراعاته له وحرصه على بقائه أعظم من الثانى، والحس شاهد بهذا، وحسبك به، ثم ذكر التجارة سابعًا لأن محبة العبد للمال أعظم من محبته للتجارة التى يحصله بها، فالتجارة عنده وسيلة إلى المال المقترف، فقدّم المال على التجارة تقديم الغايات على وسائلها، ثم وصف التجارة بكونها مما يخشى كسادها، وهذا يدل على شرفها وخطرها، وأنه قد بلغ قدرها إلى أنها مخوفة الكساد، ثم ذكر الأوطان ثامنًا آخر المراتب لأن تعلق القلب بها دون تعلقه بسائر ما تقدم، فإن الأوطان تتشابه، وقد يقوم الوطن الثانى مقام الأول من كل وجه، ويكون خيراً منه فمنها عوض.

وأما الآباء والأبناء والأقارب والعشائر فلا يتعوض منهما بغيرها، فالقلب وإن كان يحن إلى وطنه الأول فحنينه إلى آبائه وأبنائه وزوجاته أعظم، فمحبة الوطن آخر المراتب، وهذا هو الواقع إلا لعارض يترجح عنده إيثار البعيد على القريب، فذلك جزئى لا كلى فلا تناقض به، وأما عند عدم العوارض فهذا هو الترتيب المناسب والواقع.

وأما آية (آل عمران) فإنها لما كانت فى سياق الإخبار بما زين للناس من الشهوات التى آثروها على ما عند الله، واستغنوا بها قدم ما تعلق الشهوة به أقوى، والنفس إليه أشد سعرًا، وهو النساء التى فتنتهن أعظم فتن الدنيا وهى القيود التى حالت بين العباد وبين سيرهم إلى الله، ثم ذكر البنين المتولدين منهم.

فالإنسان يشتهى المرأة للذة والولد وكلاهما مقصود له لذاته، ثم ذكر شهوة الأموال لأنها تقصد لغيرها، فشهوتها شهوة الوسائل، وقدم أشرف أنواعها وهو الذهب ثم الفضة بعده.

ثم ذكر الشهوة المتعلقة بالحيوان الذى لا يعاشر عشرة النساء والأولاد، فالشهوة المتعلقة به دون الشهوة المتعلقة بها، وقدّم أشرف هذا النوع، وهو الخيل فإنها حصون القوم ومعاقلهم وعزهم وشرفهم، فقدّمها على الأنعام التى هى الإبل والبقر والغنم، ثم ذكر الأنعام وقدمها على الحرث، لأن الجمال بها والانتفاع أظهر وأكثر من الحرث، كما فى قوله

تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (النحل: ٦) والانتفاع بها أكثر من الحرب، فإنه ينتفع بها ركوبًا وأكلاً وشربًا ولباسًا وأمتعة وأسلحة ودواء وقنية، إلى غير ذلك من جوه الانتفاع.

وأيضًا فصاحبها أعز من صاحب الحرث وأشرف، وهذا هو الواقع فإن صاحب الحرث لا بد له من نوع مذلة ولهذا قال بعض السلف وقد رأى سكة: (ما دخل هذا دار قوم إلا دخلهم الذل) فجعل الحرث فى آخر المراتب وضعًا له فى موضعه.

ويتعلق بهذا نوع آخر من التقديم لم يذكره، وهو تقديم الأموال على الأنفس فى الجهاد، حيث ما وقع فى القرآن الكريم إلا فى موضع واحد، وهو قوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (التوبة: ١١١).

وأما سائر المواضع فقدم فيها المال نحو قوله: ﴿ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ﴾ (الصف: ١١) وقوله: ﴿ وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ﴾ (التوبة: ٢٠) وهو كثير، فما الحكمة فى تقديم المال على النفس؟ وما الحكمة فى تأخيره فى هذا الموضع وحده؟ وهذا لم يتعرض له السهيلى - رحمه الله - فيقال أولاً: هذا دليل على وجوب الجهاد بالمال كما يجب بالنفس، فإذا دهم العدو وجب على القادر الخروج بنفسه، فإن كان عاجزا وجب عليه أن يكترى بماله، وهذا إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، والأدلة عليها أكثر من أن تذكر هنا.

ومن تأمل أحوال النبى ﷺ وسيرته فى أصحابه وأمرهم بإخراج أموالهم فى الجهاد قطع بصحة هذا القول، والمقصود تقديم المال فى الذكر، وأن ذلك مشعر بإنكار وَهْم من يتوهم أن العاجز بنفسه إذا كان قادرًا على أن يغزو بماله لا يجب عليه شىء، فحيث ذَكر الجهاد قدم ذكر المال، فكيف يقال لا يجيب به.

ولو قيل: إن وجوبه بالمال أعظم وأقوى من وجوبه بالنفس لكان هذا القول أصح من قول من قال لا يجب بالمال، وهذا بين، وعلى هذا فتظهر الفائدة فى تقديمه فى الذكر.

وفائدة ثانية على تقدير عدم الوجوب: وهى أن المال محبوب النفس ومعشوقها التى تبذل ذاتها فى تحصيله وترتكب الأخطار، وتتعرض للموت فى طلبه، وهذا يدل على أنه هو محبوبها ومعشوقها، فندب الله تعالى محبيه المجاهدين فى سبيله إلى بذل معشوقهم ومحبوبهم فى مرضاته، فإن المقصود أن يكون الله هو أحب شىء إليهم، ولا يكون فى

الوجود شيء أحب إليهم منه فإذا بذلوا محبوبهم في حبه نقلهم إلى مرتبة أخرى أكمل منها وهي بذل نفوسهم له فهذا غاية الحب، فإن الإنسان لا شيء أحب إليه من نفسه.

فإذا أحب شيئًا بذل له محبوبه من نفسه وماله، فإذا آل الأمر إلى بذل نفسه ضنَّ بنفسه وآثرها على محبوبه، هذا هو الغالب، وهو مقتضى الطبيعة الحيوانية والإنسانية، ولهذا يدافع الرجل عن ماله وأهله وولده، فإذا أحس بالمغلوبية والوصول إلى مهجته ونفسه فر وتركهم، فلم يرض الله من محبيه بهذا، بل أمرهم أن يبذلوا له نفوسهم بعد أن بذلوا له محبوباتهم، وأيضًا فبذل النفس آخر المراتب، فإن العبد يبذل ماله أولاً يقى به نفسه، فإذا لم يبق له ماله بذل نفسه، فكان تقديم المال على النفس في الجهاد مطابقًا للواقع.

وأما قوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم ﴾ (التوبة: ١١١) فكان تقديم الأنفس هو الأولى لأنها هي المشتراة في الحقيقة، وهي مورد العقد، وهي السلعة التي استلمها ربها، وطلب شراءها لنفسه، وجعل ثمن هذا العقد رضاه وجنته، فكانت هي المقصود بعقد الشراء والأموال تبع لها، فإذا ملكها مشتريها ملك مالها، فإن العبد وما يملكه لسيده ليس له فيه شيء، فالمالك الحق إذا ملك النفس ملك أموالها ومتعلقاتها فحسن تقديم النفس على المال في هذه الآية حسنًا لا مزيد عليه.

الاستدلال على كلام السهيلي:

لنرجع إلى كلام السهيلي، فما ذكره من تقديم الغفور على الرحيم فحسن جدًا وأما تقديم الرحيم على الغفور في موضع واحد وهو أول (سبأ) ففيه معنى غير ما ذكره، يظهر لمن تأمل سياق أوصافه العلى وأسمائه الحسنى في أول السورة إلى قوله: ﴿ وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ ﴾ (سبأ: ٢) فإنه ابتدأ سبحانه السورة بحمده الذي هو أعم المعارف وأوسع العلوم، وهو متضمن لجميع صفات كماله ونعوت جلاله مستلزم لها، كما هو متضمن لحكمته في جميع أفعاله وأوامره، فهو المحمود على كل حال، وعلى كل ما خلقه وشرعه.

ثم عقب هذا الحمد بملكه الواسع المديد فقال: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (سبأ: ١) ثم عقبه بأن هذا الحمد ثابت له في الآخرة غير منقطع أبدًا، فإنه حمد يستحقه لذاته وكمال أوصافه، وما يستحقه لذاته دائم بدوامه لا يزول أبدًا.

وقرن بين الملك والحمد على عاداته تعالى في كلامه، فإن اقتران أحدهما بالآخر له كمال زائد على الكمال بكل واحد منهما، فله كمال من ملكه، وكمال من حمده، وكمال

من اقتران أحدهما بالآخر، فإن الملك بلا حمد يستلزم نقصًا، والحمد بلا ملك يستلزم عجزًا، والحمد مع الملك غاية الكمال.

ونظير هذا العزة والرحمة، والعفو والقدرة، والغنى والكرم، فوسط الملك بين الجملتين، فجعله محفوفًا بحمد قبله وحمد بعده، ثم عقّب هذا الحمد والملك باسم الحكيم الخبير الدالين على كمال الإرادة وأنها لا تتعلق بمراد إلا لحكمة بالغة، وعلى كمال العلم، وأنه كما يتعلق بظواهر المعلومات فهو متعلق ببواطنها التى لا تدرك إلا بخبره، فنسبة الحكمة إلى الإرادة كنسبة الخبرة إلى العلم، فالمراد ظاهر والحكمة باطنة، والعلم ظاهر والخبرة باطنة، فكمال الإرادة أن تكون واقعة على وجه الحكمة، وكمال العلم أن يكون كاشفًا عن الخبرة، فالخبرة باطن العلم وكماله، والحكمة باطن الإرادة وكمالها، فتضمنت الآية إثبات حمده وملكه، وحكمته وعلمه، على أكمل الوجوه، ثم ذكر تفاصيل علمه بما ظهر وما بطن فى العالم العلوى والسفلى، فقال: ﴿ **يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا** ﴾ (سبأ: ٢) ثم ختم الآية بصفتين تقتضيان غاية الإحسان إلى خلقه، وهما الرحمة والمغفرة، فيجلب لهم الإحسان والنفع على أتم الوجوه برحمته ويعفو عن زلتهم، ويهب لهم ذنوبهم، ولا يؤاخذهم بها بمغفرته، فقال: ﴿ **وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ** ﴾ (سبأ: ٢) فتضمنت هذه الآية سعة علمه ورحمته، وحكمه ومغفرته.

وهو سبحانه يقرن بين سعة العلم والرحمة كما يقرن بين العلم والحلم، فمن الأول قوله: ﴿ **رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا** ﴾ (غافر: ٧) ومن الثانى: ﴿ **وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ** ﴾ (النساء: ١٢) فما قرن شيء إلى شيء أحسن من حلم إلى علم، ومن رحمة إلى علم.

وحملة العرش أربعة: اثنان يقولان: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك، واثنان يقولان: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، لك الحمد على عفوك بعد قدرتك.

فاقتران العفو بالقدرة اقتران الحلم والرحمة بالعلم، لأن العفو إنما يحسن عند القدرة، وكذلك الحلم والرحمة إنما يحسنان مع العلم، وقدم الرحيم فى هذا الموضع لتقدم صفة العلم، فحسن ذكر الرحيم بعده ليقترن به فيطابق قوله: ﴿ **رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا** ﴾ (غافر: ٧).

ثم ختم الآية بذكر صفة المغفرة لتضمنها دفع الشر وتضمن ما قبلها جلب الخير،

ولما كان دفع الشر مقدمًا على جلب الخير قدم اسم الغفور على الرحيم حيث وقع، ولما كان في هذا الموضع تعارض يقتضي تقديم اسمه الرحيم لأجل ما قبله قدم على الغفور.

وأما قوله تعالى: ﴿ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ (آل عمران: ٤٣) فقد أبعد النجعة فيما تعسفه من فائدة التقديم، وأتى بما ينبو اللفظ عنه.

وقال غيره: السجود كان في دينهم قبل الركوع، وهذا قائل ما لا علم له به، والذي يظهر في الآية - والله أعلم بمراده من كلامه - أنها اشتملت على مطلق العبادة وتفصيلها، فذكر الأعم ثم ما هو أخص منه، ثم ما هو أخص من الأخص.

فذكر القنوت أولاً وهو الطاعة الدائمة، فيدخل فيه القيام والذكر والدعاء وأنواع الطاعة، ثم ذكر ما هو أخص منه، وهو السجود الذي يشرع وحده كسجود الشكر والتلاوة ويشرع في الصلاة فهو أخص من مطلق القنوت، ثم ذكر الركوع الذي لا يشرع إلا في الصلاة فلا يسن الإتيان به منفردًا، فهو أخص مما قبله، ففائدة الترتيب النزول من الأعم إلى الأخص، إلى أخص منه، وهما طريقتان معروفتان في الكلام؛ النزول من الأعم إلى الأخص، وعكسها وهو الترقي من الأخص إلى ما هو أعم منه إلى ما هو أعم.

ونظيرها: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ ﴾ (الحج: ٧٧) فذكر أربعة أشياء أخصها الركوع ثم السجود أعم منه ثم العبادة أعم من السجود، ثم فعل الخير العام المتضمن لذلك كله، والذي يزيد هذا وضوحًا الكلام على ما ذكره بعد هذه الآية من قوله: ﴿ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ (البقرة: ١٢٥) فإنه ذكر أخص هذه الثلاثة وهو الطواف الذي لا يشرع إلا بالبيت خاصة، ثم انتقل منه إلى الاعتكاف، وهو القيام المذكور في الحج، وهو أعم من الطواف، لأنه يكون في كل مسجد ويختص بالمساجد لا يتعداها، ثم ذكر الصلاة التي تعم سائر بقاع الأرض سوى ما منع منه مانع، أو استُثني شرعًا.

وإن شئت قلت ذكر الطواف الذي هو أقرب العبادات بالبيت، ثم الاعتكاف الذي يكون في سائر المساجد ثم الصلاة التي تكون في البلد كله، بل في كل بقعة، فهذا تمام الكلام على ما ذكره من الأمثلة وله - رحمه الله - مزيد السبق وفضل التقدم:

وابنُ اللبُّون إذا ما لُزَّ في قَرَنٍ
لمَ يَسْتَطِع صولَةَ البُزْلِ القَناعيس

علامتا الجمع والتثنية:

الواو والألف فى يفعلون وتفعلان أصل للواو والألف فى الزيدون والزيدان، فإنما جعلنا ما هو من الأفعال أصلاً لما هو فى الأسماء؛ لأنها إذا كانت فى الأفعال كانت أسماء وعلامة جمع، وإذا كانت فى الأسماء كانت علامة محضة لا أسماء وما يكون اسمًا وعلامة فى حال هو الأصل لما يكون حرفًا فى موضع آخر إذا كان اللفظ واحدًا، نحو كاف الضمير وكاف المخاطبة فى ذلك.

وهذا أولى بنا من أن نجعل الحرف أصلاً والاسم فرعًا له، يدلك على هذا أنهم لم يجمعوا بالواو والنون من الأسماء إلا ما كان فيه معنى الفعل كـ«المسلمون والصالحون دون رجلون وخيلون».

فإن قيل: فالأعلام ليس فيها معنى الفعل وقد جمعوها كذلك.

قـيل: الأسماء الأعلام لا تجمع هذا الجمع إلا وفيها الألف واللام، فلا يقال: جاءنى زيدون وعمرون، فدل على أنهم أرادوا معنى الفعل، أى: الملقبون بهذا الاسم، والمعرفون بهذه العلامة فعاد الأمر إلى ما ذكرنا.

وأما التثنية فمن حيث قالوا فى الفعل فَعَلا وصَنَعا لمن يعقل وغيره، ولم يقولوا صنعوا إلا لمن يعقل، لم يجعلوا الواو علامة للجمع فى الأسماء إلا فيما يعقل إذ كان فيه معنى الفعل، ومن حيث اتفق معنى التثنية ولم يختلف اتفق لفظها كذلك فى جميع أحوالها ولم يختلف استوى فيها العاقل وغيره.

ومن حيث اختلفت معانى الجموع بالكثرة والقلة اختلفت ألفاظها، ولما كان الإخبار عن جمع ما لا يعقل يجرى مجرى الجملة، والأمة والبلد لا يقصد به فى الغالب إلا الأعيان المجتمعة على التخصيص لا كل منهما على التعيين كان الإخبار عنها بالفعل كالإخبار عن الأسماء المؤنثة، إذ الجملة والأمة وما هو فى ذلك المعنى أسماء مؤنثة.

ولذلك قالوا: الجمال ذهبت والثياب بيعت، إذ لا يتعين فى قصد الضمير كل واحد منهما فى غالب الكلام والتفاهم بين الأنام، ولما كان الإخبار عن جمع ما يعقل بخلاف ذلك، وكان كل واحد من الجمع يتعين غالبًا فى القصد إليه والإشارة، وكان اجتماعهم فى الغالب عن ملازمتهم وتدبير أغراض عقلية جعلت لهم علامة تختص بهم، تنبئ عن الجمع المعنوى، كما هى فى ذاتها جمع لفظى وهى الواو لأنها ضامة بين الشفتين، وجامعة لهما.

وكل محسوس يعبر عن معقول فينبغى أن يكون مشاكلاً له، فما خلق الله الأجسام فى صفاتها المحسوسة إلا مطابقة للارواح فى صفاتها المعقولة، ولا وضع الألفاظ فى لسان آدم وذريته إلا موازنة للمعانى التى هى أرواحها، وعلى نحو ذلك خصت الواو بالعطف لأنه جمع فى معناه، وبالقسم؛ لأن واوه فى معنى واو العطف.

وأما اختصاص الألف بالتثنية فلقرب التثنية من الواحد فى المعنى فوجب أن يقرب لفظها من لفظه.

وكذلك لا يتغير بناء الواحد منهما كما لا يتغير فى أكثر الجموع، وفعل الواحد مبنى على الفتح، فوجب أن يكون فعل الاثنين كذلك، وذلك لا يمكن مع غير الألف، فلما ثبت أن الألف بهذه العلة ضمير الاثنين كانت علامة للاثنين فى الأسماء، كما فعلوا فى الواو حين كانت ضمير الجماعة فى الفعل، جعلت علامة للجمع فى الأسماء.

إلحاق النون بالأفعال الخمسة:

وأما إلحاق النون بعد حرف المد فى هذه الأفعال الخمسة فحملت على الأسماء التى فى معناها، المجموعة جمع السلامة والمثناة نحو: مسلمون ومسلمان، وهى فى تثنية الأسماء وجمعها عوضًا عن التنوين، كما ذكروا، ثم شبهوا بها هذه الأمثلة الخمسة وألحقوا النون فيها فى حال الرفع، لأنها إذا كانت مرفوعة كانت واقعة موقع الاسم، فاجتمع فيها وقوعها موقع الاسم ومضارعتها له فى اللفظ لأن آخرها حرف مد ولين ومشاركتها له فى المعنى، فألحق فيها النون عوضًا عن حركة الإعراب حملاً على الأسماء كما حملت الأسماء عليها فجمعت بالواو والياء فالنون فى تثنية الأسماء وجمعها أصل للنون فى تثنية الأفعال وجمعها، أعنى علامة الإعراب هى أصل الحروف والمد فى تثنية الأسماء وجمعها التى هى علامات إعراب وحروف إعراب كما تقدم.

فإن قيل: فهلا أثبتوا هذه النون فى حال النصب والجزم من الأمثلة الخمسة؛ لعدم العلة المتقدمة وهى: وقوعها موقع الاسم، وأنت إذا أدخلت النواصب والجوازم لم تقع موقع الأسماء لأن الأسماء لا تكون بعد عوامل الأفعال، فبعدت عن الأسماء، ولم يبق فيها إلا مضارعتها لها فى اتصال حروف المد بها مع الاشتراك فى معنى الفعل.

فإن قيل: فأين الإعراب فيها فى حال النصب والجزم؟.

قلنا: مقدر كما هو فى كل اسم وفعل آخره حرف مد ولين سواء، وسواء كان حرف

المد زائداً أو أصليّا ضميراً أو حرفًا كيرمى القاضى، وعصا ورمى، وسكرى وغلامى، إلا أنه مع هذه الياء مقدر قبلها، أعنى الإعراب وهو فى: يرمى ويخشى... ونحوه مقدر فى نفس الحرف لا قبله، لأنه لا يتقدر إعراب اسم فى غيره.

وإذا ثبت ذلك فقولك: لن تفعلوا ولن تفعلى إعرابه مقدر قبل الضمير فى لام الفعل، كما هو كذلك فى غلامى، وليس زوال النون وحذفها هو الإعراب، لأنه يستحيل أن يحول بين حرف الإعراب وبين إعرابه اسم فاعل أو غير فاعل، مع أن العدم ليس بشىء فيكون إعرابًا وعلامة لشىء فى أصل الكلام ومفعوله.

وأما فعل جماعة النساء، فكذلك أيضًا إعرابه مقدر قبل علامة الإضمار، كما هو مقدر قبل الياء من غلامى، فعلامة الإضمار منعت من ظهوره لاتصالها بالفعل، وأنها لبعض حروفه فلا يمكن تعاقب الحركات على لام الفعل معها كما لم يمكن ذلك مع ضمائر الفاعلين المذكورين، ولا مع الياء فى غلامى.

ولا يمكن أيضًا أن يكون الإعراب فى نفس النون، لأنها ضمير الفاعل فهى غير الفعل، ولا يكون إعراب شىء فى غيره، ولا يمكن أيضًا أن يكون بعدها، فإنه مستحيل فى الحركات، وبعيد كل البعد فى غير الحركات أن يكون إعرابًا، وبينه وبين حرف الإعراب اسم أو فعل، فثبت أنه مقدر كما هو فى جميع الأسماء والأفعال المعربة التى لا يقدر على ظهور الإعراب فيها لمانع كما تقدم.

فإن قيل: فقد أثبتم أن فعل جماعة المؤنث معرب، وهذا خلاف لسيبويه ومن وافقه من النحويين فإنهم زعموا أنه مبنى، وإن اختلفوا فى علة بنائه.

قلنا: بل هو وفاق لهم لأنهم علمونا وأصلوا لنا أصلاً صحيحًا، فلا ينبغى لنا أن ننقضه ونكسره عليهم وهو وجود المضارعة الموجبة للإعراب، وهى موجودة فى يفعلن وتفعلن، فمتى وجدت الزوائد الأربع وجدت المضارعة، وإذات وجدت المضارعة وجد الإعراب.

فإن قيل: فهلا عوضوا من حركة الإعراب فى حال رفعه كما فعلوا فى يفعلون؛ لأنه أيضا واقع موقع الاسم؟.

قلنا: قد تقدم ما فى يفعلون ويفعلان من وجوه الشبه بينه وبين جمع السلامة فى الأسماء، فمنها الوقوع موقع الاسم، ومنها المضارعة فى اللفظ من جهة حروف المد واللين، وهذا الشبه معدوم فى يفعلن من جهة اللفظ لأنه ليس مثل لفظ فاعلين ولا فاعلات وإن كان واقعًا موقعه فى حال الرفع.

فائدة: أسماء الأيام

لما كانت الأيام متماثلة لا يتميز يوم من يوم بصفة نفسية ولا معنوية، لم يبق تمييزها إلا بالأعداد، ولذلك جعلوا أسماء أيام الأسبوع مأخوذة من العدد نحو: الاثنين والثلاثاء والأربعاء أو بالأحداث الواقعة فيها كيوم بعاث ويوم بدر، ويوم الفتح ومنه يوم الجمعة، وفيه قولان: أحدهما لاجتماع الناس فيه للصلاة والثاني ـ وهو الصحيح ـ لأنه اليوم الذى جُمع فيه الخلق وكَمُل، وهو اليوم الذى يجمع الله فيه الأولين والآخرين لفصل القضاء.

وأما يوم السبت فمن القطع كما تشعر به هذه المادة، ومن السبات لانقطاع الحيوان فيه عن التحرك والمعاش، والنعال السبتية التى قطع عنها الشعر، وعلة السبات التى تقطع العليل عن الحركة والنطق ولم يكن يومًا من أيام تخليق العالم، بل ابتداء أيام التخليق الأحد وخاتمتها الجمعة، هذا أصح القولين، وعليه يدل القرآن، وإجماع الأمة على أن أيام تخليق العالم ستة، فلو كان أولها السبت لكان سبعة.

وأما حديث أبى هريرة الذى رواه مسلم فى صحيحه: «خلق الله التربة يوم السبت»[٤٢] فقد ذكر البخارى فى تاريخه أنه حديث معلول، وأن الصحيح أنه قول كعب وهو كما ذكر؛ لأنه يتضمن أن أيام التخليق سبعة والقرآن يرده.

واعلم: أن معرفة أيام الأسبوع لا يعرف بحسٍّ ولا عقل ولا وضع يتميز به الأسبوع عن غيره، وإنما يعلم بالشرع، ولهذا لا يعرف أيام الأسبوع إلا أهل الشرائع، ومن تلقى ذلك عنهم وجاورهم، وأما الأمم الذين لا يدينون بشريعة ولا كتاب فلا يتميز الأسبوع عندهم من غيره ولا أيامه بعضها من بعض، وهذا بخلاف معرفة الشهر والعام فإنه بأمر محسوس.

فائدة: الأمس واليوم والغد

هذا بحث فى (اليوم وأمس وغد) وسبب اختصاص كل لفظ بمعناه: اعلم أن أقرب الأيام إليك يومك الذى أنت فيه، فيقال: فعلت اليوم، فذكر الاسم العام، ثم عرف بأداة العهد ولا شيء أعرف من يومك الحاضر فانصرف إليه ونظيره الآن من آن، وأما أمس وغد فلما كان كل واحد منهما متصلاً بيومك اشتق له اسم من أقرب ساعة إليه، الأمس فاشتق

---

(٤٢) **صحيح**: رواه مسلم (٢٧٨٩) وأحمد فى المسند (٢/ ٣٢٧) والبيهقى فى السنن الكبرى (٩/ ٣).

لليوم الماضى (أمس) الملاقى للمساء وهو أقرب إلى يومك من صباحه، أعنى : صباح غد، فقالوا: أمس، وكذلك غد فقد اشتق الاسم من الغد وهو أقرب إلى يومك من مسائه أعنى مساء غد .

وتأمل كيف بنوا أمس وأعربوا غداً لأن أمس صيغ من فعل ماض وهو أمسى، وذلك مبنى فوضعوا أمس على وزن الأمر من أمسى يمسى، وأما الغد فإنه لم يؤخذ من مبنى، إذ لا يمكن أن يقال: هو مأخوذ من غداً، كما يمكن أن يقال: أمس من أمسى، بل أقصى ما يمكن فيه أن يكون من الغدو والغدوة، وليستا بمبنيتين.

وهذه العلة أحسن من علة النحاة أن أمس بُنى لتضمنه معنى اللام وأصله الأمس، قالوا: لأنهم يقولون أمس الدابر فيصفونه بذى اللام، فدل على أنه معرفة، ولا يمكن أن يكون معرفة إلا بتقدير اللام، وهذا أولاً منقوض بقولهم: غد الآتى، فيلزم على طرد علتهم أن يبنوا غداً، وأيضًا فإن أمس جرى مجرى الإعلام وهو - والله أعلم - بمنزلة أصمت وأطرق، مما جاء منها بلفظ الأمر اسم علم لمكان يقول الرجل لصاحبه فقد أصمت إذا جاوزه فأصمت فى المكان كأمس فى الزمان، ولعله أخذ من قولهم: أمس بخير وأمس معنا . . . ونحوه.

ولا يقال: كيف يدعى فيهم العلمية مع شيوعه، لأنا نقول: علميته ليست كعلمية زيد وعمرو، بل كعلمية أسامة وذؤالة وبرة وفجار وبابه، مما جعل الجنس فيه بمنزلة الشخص فى العلم الشخصى.

فإن قيل: فما الفرق بينه وهو اسم الجنس إذاً.

قيل: هذا ما أعضل على كثير من النحاة حتى جعلوا الفرق بينهما لفظيا فقط، وقالوا: يظهر تأثيره فى منع الصرف ووصفه بالمعرفة وانتصاب الحال عنه . . . ونحو ذلك، ولم يهتدوا لسر الفرق بين أن موضع اللفظ لواحد منهم منكر شائع فى الجنس ولمسمى الجنس المطلق، فهنا ثلاثة أمور تتبعها ثلاثة أوضاع:

أحدها: معرف معين من الجنس له العلم الشخصى كزيد.

الثانى: واحد منهم شائع فى الجنس غير معرف فله الاسم النكرة كأسد من الأسد.

والثالث: الجنس المتصور فى الذهن المنطبق على كل فرد من أفراده، وله علم الجنس كأسامة، فنظير هذا أمس فى الزمان، ولهذا وصف بالمعرفة فاعلق بهذه الفائدة التى لا تجدها فى شىء من كتب القوم . . . والحمد لله الوهاب المان بفضله.

فائدة: حذف لام (يد ودم وغد)

المشهور عند النحاة أن حذف لام (يد ودم وغد ... وبابه) حذف اعتباطى لا سبب له، لأنهم لم يروه جاريًا على قياس الحذف.

وقد يظهر فيه معنى لطيف، وهو أن الألفاظ أصلها المصادر الدالة على الأحداث: فأصل مصدر غدا يغدو غدواً بوزن رمى، وأصل دمى بوزن فرح مصدر دمى يدمى كبقى يبقى، وأصل كذلك يدى من يديت إليه يديًا، ثم حذفوا فقالوا: يدًا وكذلك سم أصله سمو، من سما يسمو سموًا كعلم يعلم علمًا.

فلما زحزحت على أصل موضوعاتها وبقى فيها من المعنى الأول ما يعلم أنها مشتقة منه حذفت منها لاماتها بإزاء ما نقص من معانيها، ليكون النقص فى اللفظ موازيًا للنقص فى المعنى، فلا يستوفى حروف الكلمة بأسرها إلا عند حصول المعنى بأسره.

فائدة: دخول الزوائد على الحروف

دخول الزوائد على الحروف الأصلية منبه على معان زائدة على معنى الكلمة التى وضعت الحروف الأصلية عبارة عنه، فإن كان المعنى الزائد آخرًا كانت الزيادة آخر، كنحو التاء فى فعلت، لأنها تنبئ عما رتبته بعد الفعل.

وإن كان المعنى الزائد أولاً كانت الزيادة الدالة عليه سابقة على حروف الكلمة، كالزوائد الأربع فإنها تنبئ أن الفعل لم يحصل بعد لفاعله، وأن بينه وبين تحصيله جزءًا من الزمان، وكان الحرف الزائد السابق للفظ مشيرًا فى اللسان إلى الجزء من الزمان، مرتبًا فى البيان على حسب ترتب المعنى فى الجنان، وكذلك حكم جميع ما يرد عليك فى كلامهم.

فإن قيل: فهلا كانت الياء مكان التاء والهمزة؟.

قيل: أصل هذه الزوائد الياء، بدليل كونها فى الوضع الذى لا يحتاج فيه إلى الفرق بين ما مذكر ومؤنث وهو فعل جماعة النساء، فإنك إذا قلت: النسوة يقمن فالفرق حاصل بالنون، وأيضًا فأصل الزيادة لحروف المد واللين والواو لا تزاد أولاً لئلا يشتبه بواو العطف والألف يتعذر أولاً لسكونها فلم يبق إلا الياء فهى الأصل، فلما أريد الفرق كانت الهمزة للمتكلم أولى لإشعارها بالضمير المستتر فى الفعل، إذ هى أول حروف ذلك الضمير إذا برز

فلتكن مشيرة إليه إذا خفى، وكانت النون لفعل المتكلم أولى لوجودها فى أول لفظ الضمير الكامن فى الفعل إذا ظهر فلتكن دالة عليه إذا خفى واستتر، وكانت التاء من تفعل للمخاطب لكونها فى الضمير المستتر فيه، وإن لم تكن فى أول اللفظ أعنى أتت ولكنها فى آخره، ولم يخصوا بالدلالة عليه ما هو فى أول لفظه، أعنى الهمزة؛ لمشاركته للمتكلم فيها وفى النون، فلم يبق من لفظ الضمير إلا التاء، فجعلوها فى أول الفعل علمًا عليه وإيماء إليه.

فإن قيل: فكان يلزم على هذا أن تكون الزيادة فى فعل الغائب جاء لوجودها فى لفظ ضمير الغائب إذا برز.

قيل: لا ضمير فى الغائب فى أصل الكلام وأكثر مواضعه؛ لأن الاسم الظاهر يغنى عنه؛ ولا يستتر ضمير الغائب حتى يتقدمه مذكور يعود عليه، وليس كذلك فعل المتكلم والمخاطب والمخبرين عن أنفسهم فإنه لا يخلو أبدًا عن ضمير، ولا يجىء بعده اسم ظاهر يكون علامة ولا مضمرًا أيضًا، إلا أن يكون توكيدًا للمضمر المنطوى عليه الفعل.

ومن ههنا ضارعت الأسماء حتى أعربت وجرت مجراها فى دخول لام التوكيد وغير ذلك لأنها ضمنت معنى الأسماء بالحروف التى فى أوائلها فهى من حيث دلت على الحدث والزمان فعل محض، ومن حيث دلت بأوائلها على المتكلم والمخاطب وغير ذلك متضمنة معنى الاسم فاستحقت الإعراب الذى هو من خواص الاسم، كما استحق الاسم المتضمن معنى الحرف البناء.

فائدة: فعل الحال

فعل الحال لا يكون مستقبلاً وإن حسن فيه غُدٌ، كما لا يكون المستقبل حالاً أبدًا، ولا الحال ماضيًا، وأما: جاءنى زيد يسافر غدًا، فعلى تقدير الحكاية له إذا وقع، وهى حال مقدّرة.

ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا**﴾ (الأنعام: ٢٧، ٣٠)والوقوف مستقبل لا محالة، ولكن جاء بلفظ الماضى حكاية لحال يوم الحساب فيه لا يترتب على وقوف قد ثبت.

وكذلك: ﴿**قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ**﴾ (القصص: ٦٣) ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ**﴾ (غافر: ٤٩)وهو كثير، والوقت مستقبل، والفعل بلفظ الماضى ونحوه: ﴿**فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ**﴾ (القصص: ١٥)حكاية للحال، فكذلك: يقوم زيد غدًا، هو على التقرير والتصوير

لهيئته إذا وقع، وهذا لأن الأصل أنه لا يحكم للفظين متغايرين بمعنى واحد إلا بدليل، ولا للفظ واحد بمعنيين إلا بدليل.

فائدة: حروف المضارعة

حروف المضارعة وإن كانت زوائد فقد صارت كأنها من أنفس الكلم، كذلك السين وسوف، وإن كانوا قد شبهوهما بحروف المضارعة، والحروف الملحقة بالأصول، ولذلك تقول: غداً يقوم زيد، فتقدم الظرف على الفعل، كما تفعل ذلك فى الماضى الذى لا زيادة فيه نحو: (أمس قام زيد) ولا يستقيم هذا فى المقرون بالسين وسوف، لا تقول: غداً سيقوم زيد لوجوه:

منها: أن السين تنبئ عن معنى الاستئناف والاستقبال للفعل، وإنما يكون مستقبلاً بالإضافة إلى ما قبله، فإن كان قبله ظرف أخرجته السين عن الوقوع فى الظرف، فبقى الظرف لا عامل فيه، فبطل الكلام، فإذا قلت: سيقوم غداً، دلت السين على أن الفعل مستقبل بالإضافة إلى ما قبله، وليس قبله، إلا حالة التكلم، ودلّ لفظ غداً، على استقبال اليوم فتطابقا وصار ظرفًا له.

الثانى: أن (السين وسوف) من حروف المعانى الداخلة على الجمل، ومعناها فى نفس المتكلم وإليه يسند لا إلى الاسم المخبر عنه، فوجب أن يكون له صدر الكلام كحروف الاستفهام والنفى والنهى وغير ذلك، ولذلك قبح: (زيد سأضرب وزيد سيقوم) مع أن الخبر عن زيد إنما هو بالفعل لا بالمعنى الذى دلت عليه السين، فإن ذلك المعنى مستند إلى المتكلم لا إلى زيد، فلا يجوز أن يخلط بالخبر عن زيد فتقول: (زيد سيفعل) فإذا دخلت (أن) على الاسم المبتدأ جاز دخول السين فى الخبر لاعتماد الاسم على أن ومضارعتها للفعل فصارت فى اللفظ مع اسمها كالجملة التامة فصلح دخول السين فيما بعدها، وأما مع عدم (أن) فيقبح ذلك، وهذا مذهب أبى الحسن شيخ السهيلى، قال السهيلى: فقلت له: أليس قد قال الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ** ﴾ (النساء: ٥٧) فقال لى: اقرأ ما قبل الآية، فقرآت: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا** ﴾ (النساء: ٥٦)... الآية، فضحك وقال: قد كنت أفزعتنى، أليست هذه أن فى الجملة المتقدمة، وهذه الأخرى معطوفة بالواو عليها، والواو تنوب مناب تكرار العامل، فسلمت له وسلمت.

قـال: ونظير هـذه المسـألة مسـألة اللام فى (إن) تقـول: (إن زيداً لقـائم) ولا تقـول: (زيد لقـائم) والمصحح لتقديم الظرف على الفعل الماضى أن معنى المضى مستفاد من لفظه لا من حرف زائد على الجملة منفصل عن الفعل (كالسين وقد) وأما فعل الحال فزوائده ملحقة بالأصل، فإن أدخلت على الماضى (قد) التى للتوقع كانت لمنزلة السين التى للاستئناف، وقبح حينئذ: (أمس قد قام زيد) كما قبح (غداً يقوم زيد) والعلة حذو النعل بالنعل.

فائدة: السين تشبه حروف المضارعة

السين تشبه حروف المضارعة، ونقرر قبل ذلك مقدمة وهى: لِمَ لَمْ تعمل فى الفعل وقد اختصت به؟.

والجواب: أنها فاصلة لهذا الفعل من فعل الحال كما فصلت الزوائد الأربع فعل الحال عن الماضى فأشبهتها، وإن لم تكن مثلها فى اتصالها ولحوقها بالأصل كما أشبهت لام التعريف العلمية فى اتصالها، وتعرف الاسم بها، وإن لم تكن ملحقة بحروف الأصل، فلما لم تعمل تلك اللام فى الأسماء مع اختصاصها بها لم تعمل هذه فى الأفعال مع استبدادها بها... هذا تعليل الفارسى فى بعض كتبه وابن السراج والسهيلى وهو يحتاج إلى بيان وإيضاح.

وتقريره أن الحرف إذا نزل منزلة الجزء من الكلمة لم يعمل فيها؛ لأن أجزاء الكلمة لا يعمل بعضها فى بعض، ولام التعريف مع المعرف بمنزلة اسم علم، فنزلت منزلته مع الماضى بمنزلة فعل الحال فنزلت منزلة جزئه، وأما الزوائد الأربع فهى فاصلة لفعل الحال عن الماضى فصارت مع الفعل بمنزلة كلمة واحدة دالة على فعل الحال.

وكذلك (السين) مع الفعل فاصلة للمستقبل عن الحال، فصارت مع الفعل بمنزلة كلمة واحدة دالة على فعل الاستقبال، وهذا المعنى موجود فى (سوف) أيضا، فاختصاص الحرف شرط عمله ونزوله منزلة الجزء مانع عن العمل.

فإن قيل: فهذا ينتقض عليكم بـ(أن) المصدرية فإنها مُنزَّلة منزلة الجزء من الكلمة، ولهذا يصير الفعل بها فى تأويل كلمة مفردة، ومع هذا فهى عاملة.

قيل: هذا لا ينقض ما أصلناه، لأن هذا الحرف لم ينزل منزلة الجزء من الفعل، وإنما صار به الفعل فى تأويل الاسم فلم ينتقض ما ذكرناه.

وعلّل السهيلى بطلان عمل (سوف) بعلة أخرى فقال: وأما (سوف) فحرف، ولكنه على لفظ السوف الذى هو الشم لرائحة ما ليس بحاضر وقد وجدت رائحته، كما أن سوف هذه تدل على أن ما بعدها ليس بحاضر وقد علم وقوعه، وانتظر إيابه، ولا غرو أن يتقارب معنى الحرف من معنى الاسم المشتق المتمكن فى الكلام.

فائدة: معنى (ثم)

ثم حرف عطف، ولفظها كلفظ (الثَّمّ) وهو زمُّ الشيء بعضه إلى بعض، كما قال كنا أهل ثمة ورمة، وأصله ثممتُ البيت إذا كان فيه فرج فسدّد بالثمام.

والمعنى الذى فى (ثم) العاطفة قريب من هذا؛ لأنه ضم شيء إلى شيء بينهما مهلة، كما أن ثم البيت ضم بين شيئين بينهما فرجة، ومن تأمل هذا المعنى فى الحروف والأسماء المضارعة لها ألفاه كثيراً.

فائدة: بديعة: دخول (أن) على الفعل

فى دخول (أن) على الفعل دون الاكتفاء بالمصدر ثلاث فوائد:

أحدها: أن المصدر قد يكون فيما مضى هو آت وليس فى صيغته ما يدلُّ عليه فجاءوا بلفظ الفعل المشتق منه مع (أن) ليجتمع لهم الإخبار عن الحدث مع الدلالة على الزمان.

الثانية: أن (أن) تدلُّ على إمكان الفعل دون الوجوب والاستحالة.

الثالثة: أنها تدلُّ على مجرد معنى الحدث دون احتمال معنى زائد عليه، ففيها تحصين من الإشكال، وتخليص له من شوائب الإجمال، بيانه: أنك إذا قلت: (كرهت خروجك، وأعجبنى قدومك) احتمل الكلام معانى:

منها: أن يكون نفس القدوم هو المعجب لك دون صفة من صفاته وهيآته، وإن كان لا يوصف فى الحقيقة بصفات ولكنها عبارة عن الكيفيات، واحتمل أيضًا أنك تريد أنه أعجبك سرعته أو بطؤه أو حالة من حالاته، فإذا قلت: (أعجبنى أن قدمت) كانت (أن) على الفعل بمنزلة الطبايع، والصواب من عوارض الإجمالات المتصورة فى الأذهان، وكذلك زادوا (أن) بعد (لَمَّا) فى قولهم: (لما أن جاء زيد أكرمتك)، ولم يزيدوها بغير ظرف سوى (لَمَّا) وذلك أن (لَمَّا) ليست فى الحقيقة ظرف زمان، ولكنه حرف يدل على ارتباط الفعل الثانى بالأول، وأن أحدهما كالعلة للآخر بخلاف الظرف.

إذا قلت: (حين قام زيد قام عمرو) فجعلت أحدهما وقتًا للآخر على اتفاق لا على

ارتباط، فلذلك زادوا (أن) بعدها صيانة لهذا المعنى وتخليصًا له من الاحتمال العارض فى الظرف إذ ليس الظرف من الزمان بحرف، فيكون قد جاء لمعنى كما جاءت (لَمَّا) .

تركيب (لمَّا):

وقد زعم الفارسى أنها مركبة من (لم) و (ما) وقال السهيلى : ولا أدرى ما وجه قوله : وهى عندى من الحروف التى فى لفظها شبه من الاشتقاق، وإشارة إلى مادة هى مأخوذة منها نحو ما تقدم فى (سوف) و (ثم) لأنك تقول : لممت الشىء لمًّا إذا ضممت بعضه إلى بعض وهذا نحو من هذا المعنى الذى سيقت إليه؛ لأنه ربط فعل بفعل على جهة التسبيب أو التعقيب فإذا كان التسبيب حين إدخال (إن) بعدها زائدة إشعاراً بمعنى المفعول من أجله، وإن لم يكن مفعولاً من أجله، نحو قوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا ﴾ (هود: ٧٧) و ﴿ فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ ﴾ (يوسف: ٩٦)، ونحوه، وإذا كان التعقيب مجرداً من التسبب لم يحسن زيادة (أن) بعدها، وتأمله فى القرآن الكريم .

أن التفسيرية وأن المصدرية:

وأما (أن) التى للتفسير فليست مع ما بعدها بتأويل المصدر ولكنها تشارك (أن) التى تقدم ذكرها فى بعض معانيها؛ لأنها تحصين لما بعدها من الاحتمالات وتفسير لما قبلها من المصادر المجملة التى فى معنى المقالات والإشارات فلا يكون تفسيرًا إلا لفعل فى معنى التراجم الخمسة الكاشفة عن كلام النفس؛ لأن الكلام القائم فى النفس، والغائب عن الحواس فى الأفئدة يكشفه للمخاطبين خمسة أشياء : (اللفظ والخط والإشارة والعقد والنصب) وهى لسان الحال، وهى أصدق من لسان المقال فلا تكون أن المفسرة إلا تفسيراً لما أجمل من هذه الأشياء، كقولك : كتبت إليه أن (أخرج) وأشرت إليه (اذهب)، ﴿ نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ ﴾ (النمل: ٨) وأوصيته أن اشكر، وعقدت فى يدى أن قد أخذت بخمسين، وزريت على حائطى أن لا يدخلوه .

ومنه قول الله عز وجل : ﴿ وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴾ (الرحمن: ٧، ٨)، هى ههنا لتفسير النصبة التى هى لسان الحال، وإذا كان الأمر فيها كذلك فهى بعينها التى تقدم ذكرها؛ لأنها إذا كانت تفسيرًا فإنما تفسر الكلام والكلام مصدر، فهى إذا فى تأويل مصدر، إلا أنك أوقعت بعدها الفعل بلفظ الأمر والنهى وذلك مزيد فائدة، ومزيد الفائدة لا تُخرج الفعل عن كونه فعلاً، فلذلك لا تخرج عن كونها مصدرية كما لا يخرجها عن ذلك

صيغة المضى والاستقبال بعدها إذا قلت: (يعجبنى أن تقوم وأنْ قمت) فكأنهم إنما قصدوا إلى ماهية الحدث، مخبراً عن الفاعل لا الحدث مطلقًا، ولذلك لا تكون مبتدأة وخبرها فى ظرف أو مجرور، لأن المجرور لا يتعلق بالمعنى الذى يدل عليه أن ولا الذى من أجله صيغ الفعل واشتق من المصدر وإنما يتعلق المجرور بالمصدر نفسه مجرداً من هذا المعنى كما تقدم فلا يكون خبراً عن (أن) المتقدمة، وإن كانت فى تأويل اسم، وكذلك أيضًا لا يخبر عنها بشىء مما هو من صفة للمصدر كقولك: قيام سريع أو بطىء... ونحوه لا يكون مثل هذا خبراً عن المصدر.

فإن قلت: (حسن أن تقوم) و (قبح أن تفعل) جاز ذلك لأنك تريد بها معنى المفعول، كأنك تقول: أستحسن هذا أو أستقبحه، وكذلك إذا قلت: لأن تقوم خير من أن تقعد جاز لأنه ترجيح وتفصيل، فكأنك تأمره بأن يفعل ولست بمخبر عن الحدث بدليل امتناع ذلك فى المضى، فإنك لا تقول: (إن قمت خير من أن قعد) ولا (إن قام زيد خير من أن قعد) وامتناع هذا دليل على ما قدمناه من أن الحدث هو الذى يخبر عنه، وأما (أن) وما بعدها، فإنها وإن كانت فى تأويل المصدر فإن لها معنى زائداً ولا يجوز الإخبار عنه، ولكنه يراد ويلزم يؤمر به، فإن وجدتها مبتدأة ولها خبر فليس الكلام على ظاهره كما تقدم.

تركيب (لن):

وأما لن فهى عند الخليل مركبة من (لا) و (لن) ولا يلزم ما اعترض عليه سيبويه من تقديم المفعول عليها؛ لأنه يجوز فى المركبات ما لا يجوز فى البسائط، واحتجَّ الخليل بقول جابر الأنصارى وهو من شعراء الجاهلية:

فإن أمسك فإن العيش حلو
إلى كأنه عسل مشوبُ
يرجى المرء ما الا أن يلاقى
ويعرض دون أدناه الخطوب

فإذا ثبت ذلك فمعناها نفى الإمكان بـ(لن) كما تقدم، وكان ينبغى أن تكون جازمة كـ(لم) لأنها حرف نفى مختص بالفعل، فوجب أن يكون عمله الجزم الذى هو نفى الحركة، وانقطاع الصوت ليتطابق اللفظ والمعنى، وقد فعل ذلك بعض العرب فجزم بها حين لحظ هذا الأسلوب.

النفي بـ(لا) وبـ(لن):

ولكن أكثرهم ينصب بها مراعاة لـ (أن) المركبة فيها مع (لا) إذ هي من جهة الفعل، وأقرب إلى لفظه، فهي أحق بالمراعاة من معنى النفي، فربَّ نفي لا يجزم الأفعال، وذلك إذا لم يختص بها دون الأسماء، والنفي في هذا الحرف إنما جاءه من قبل (لا) وهي غير عاملة لعدم اختصاصها فلذلك كان النصب بها أولى من الجزم على أنها قد ضارعت (لم) لتقارب المعنى واللفظ حتى قدم عليها معمول فعلها، فقالوا: زيداً لن أضرب كما قالوا: زيداً لم أضرب ومن خواصها تخليصها الفعل للاستقبال بعد أن كان محتملاً للحال فأغنت عن السين وسوف.

وجلُّ هذه النواصب تخلص الفعل للاستقبال، ومن خواصها أنها تنفي ما قرب ولا يمتد معنى النفي فيها كامتداد معنى النفي في حرف (لا) إذا قلت: لا يقوم زيد أبداً، وقد قدمنا أن الألفاظ مشاكلة للمعاني التي أرواحها يتفرس الفطن فيها حقيقة المعنى بطبعه وحسه، كما يتعرف الصادق الفراسة صفات الأرواح في الأجساد من قوالبها بفطنته.

وقلت يومًا لشيخنا أبي العباس بن تيمية قدس الله روحه: قال ابن جني: مكثت برهة إذا ورد عليّ لفظ آخذ معناه من نفس حروفه، وصفاتها، وجرسه، وكيفية تركيبه، ثم أكشفه، فإذا هو كما ظننته أو قريبًا منه، فقال لي ـ رحمه الله ـ وهذا كثيراً ما يقع لي.

وتأمل حرف (لا) كيف تجد (في نهايته) ألفًا يمتدُّ بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها، ولن يعكس ذلك فتأمله، فإنه معنى بديع، وانظر كيف جاء في أفصح الكلام، كلام الله: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾ (البقرة: ٩٥) لحرف (لا) في الموضع الذي اقترن به حرف الشرط بالفعل فصار من صيغ العموم فانسحب على جميع الأزمنة، وهو قوله عز وجل: ﴿ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ ﴾ (الجمعة: ٦) كأنه يقول: متى زعموا ذلك لوقت من الأوقات، أو زمن من الأزمان، وقيل لهم: تمنوا الموت فلا يتمنونه أبدًا، وحرف الشرط دلَّ على هذا المعنى، وحرف (لا) في الجواب بإزاء صيغة العموم لاتساع معنى النفي فيها.

وقال في سورة (البقرة): ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ ﴾ فقصر من سعة النفي وقرب، لأن قبله: ﴿ قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ ﴾ (البقرة: ٩٤) لأن (إن) و (كان) هنا ليست من صيغ العموم؛

لأن (كان) ليست بدالة على حدث، وإنما هى داخلة على المبتدأ، والخبر عبارة عن مضى الزمان الذى كان فيه ذلك الحدث فكأنه يقول عز وجل: إن كان قد وجبت لكم الدار الآخرة وثبتت لكم فى علم الله فتمنوا الموت الآن، ثم قال فى الجواب: ﴿ولَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب فى الآيتين جميعًا، وليس فى قوله أبدًا ما يناقض ما قلناه، فقد يكون أبدًا بعد فعل الحال تقول: (زيد يقوم أبدًا).

قصور المعتزلة فى فهم كلام الله:

ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفى فى (لن) وطوله فى (لا) يعلم الموفق قصور المعتزلة فى فهم كلام الله تعالى؛ حيث جعلوا (لن) تدل على النفى على الدوام، واحتجوا بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغى، وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوبًا عن فهم القرآن.

وتأمل قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) كيف نفى فعل الإدراك بـ(لا) الدالة على طول النفى ودوامه فإنه لا يدرك أبدًا، وإن رآه المؤمنون فأبصارهم لا تدركه تعالى عن أن يحيط به مخلوق، وكيف نفى الرؤية بـ(لن) فقال: ﴿لَن تَرَانِي﴾ لأن النفى بها لا يتأبد، وقد كذبهم الله فى قولهم بتأبيد النفى بـ(لن) بقوله، وقالوا: ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ (الزخرف: ٧٧) فهذا تمن للموت، فلو اقتضت (لن) دوام النفى تناقض الكلام، كيف وهى مقرونة بالتأبيد بقوله: ﴿ولَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ (البقرة: ٩٥)، ولكن ذلك لا ينافى تمنيه فى النار؛ لأن التأبيد قد يراد به التأبيد المقيد والتأبيد المطلق، فالمقيد كالتأبيد بمدة الحياة مقيد كقولك: (والله لا أكلمه أبدًا) والمطلق كقولك: والله لا أكفر بربى أبدًا، وإذا كان كذلك فالآية إنما اقتضت نفى تمنى الموت أبد الحياة الدنيا، ولم يتعرض للآخرة أصلاً وذلك لأنهم لحبهم الحياة وكراهتهم للجزاء لا يتمنون، وهذا منتف فى الآخرة.

فهكذا ينبغى أن يفهم كلام الله لا كفهم المحرفين له عن مواضعه، قال أبو القاسم السهيلى: على أنى أقول: إن العرب إنما تنفى بـ(لن) ما كان ممكنًا عند المخاطب، مظنونًا أنه سيكون، فتقول له: إنَّ (لن) تكون لما ظُنَّ أنه يكون لأن (لن) فيها معنى أن.

وإذا كان الأمر عندهم على الشك لا على الظن كأنه يقول: أيكون أم لا؟ قلت: فى النفى لن يكون، وهذا كله مقول لتركيبها من (لا) و (إن)، وتبين لك وجه اختصاصها فى القرآن الكريم بالمواضع التى وقعت فيها دون (لا).

فائدة: (إذا) الظرفية الشرطية

قولهم: (إذا أكرمك)... قال السهيلي: هي عندي إذا الظرفية الشرطية خلع منها معنى الاسمية، كما فعلوا ذلك بإذ وبكاف الخطاب وبالضمائر المنفصلة، وكذلك فعلوا بـ (إذا) إلا أنهم زادوا فيها التنوين فذهبت الألف، والقياس إذا وقفت عليها أن يرجع الألف لزوال العلة، وإنما نونوها لَمَّا فصلوها عن الإضافة؛ إذ التنوين علامة الانفصال كما فصلوها عن الإضافة إلى الجملة فيه، فصار التنوين معاقبًا للجملة، إلا أن (إذ) في ذلك الموضع لم تخرج عن الاسمية في نحو قوله: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ (الزخرف: ٣٩) جعلها سيبويه ههنا حرفًا بمنزلة (إن).

فإن قيل: ليس شيء من هذه الأشياء التي صيرت حروفًا بعد أن كانت اسمًا إلا وقد بقي فيها معنى من معانيها كما بقي في كاف الخطاب معنى الخطاب وفي على معنى الاستعلاء فما بقي في (إذا) من معانيها في حال الاسمية؟.

الجواب: أنك إذا قلت: (سأفعل كذا إذا خرج زيد) ففعلك مرتبط بالخروج مشروط به، وكذلك إذا قال لك القائل: (قد أكرمتك) فقلت: (إذًا أحسن إليك) ربطت إحسانك بإكرامه، وجعلته جزاء له فقد بقي فيها طرف من معنى الجزاء، وهي حرف كما كان فيها معنى الجزاء، وهو اسم، وأما (إذ) من قوله: (إذ ظلمتم) ففيها معنى الاقتران بين الفعلين، كما كان فيها ذلك في حال الظرفية تقول: (لأضربن زيداً إذا شتمني) فهي وإن لم تكن ظرفًا ففيها معنى الظرف، كأنك تنهه على أنك تجازيه على ما كان من وقت الشتم، فإن لم يكن الضرب واقعًا في حال الشتم فله رد إليه وتنبيه عليه، فقد لاح لك قرب ما بينها وبين (أن) التي هي للمفعول من أجله ولذلك شبهها سيبويه بها في شواذ كتابه.

وعجبًا للفارسي؛ حيث غاب ذلك عنه وجعلها ظرفًا ثم تحيل في إيقاع الفعل الذي هو النفع فيها وسوقه إليها، وأما (إذا) فإذا كانت منونة فإنها لا تكون إلا مضافًا إلى ما قبلها ليعتمد على الظرف المضاف إليها، فلا يزول عنها معنى الظرفية، كما زال عن أختها حين نونوها وفصلوها عن الفعل الذي كانت تضاف إليه.

والأصل في هذا أن (إذ) و (إذا) في غاية من الإبهام والبعد عن شبه الأسماء والقرب من الحروف لعدم الاشتقاق وقلة حروف اللفظ وعدم التمكن... وغير ذلك، فلولا إضافتها

إلى الفعل الذى يبنى للزمان ويفتقر إلى الظروف لما عُرف فيها معنى الاسم أبداً إذ لا تدل واحدة منهما على معنى فى نفسها إنما جاءت لمعنى فى غيرها.

فإذا قطعت عن ذلك المعنى تمخض معنى الحرف فيها، إلا أن (إذ) لما ذكرنا من إضافة ما قبلها من الظرف إليها لم يفارقها معنى الاسم، وليست الإضافة إليها فى الحقيقة، ولكن إلى الجملة التى عاقبها التنوين، وأما (إذا) فلما لم يكن فيها بعد فصلها عن الإضافة ما يعضد معنى الاسمية فيها صارت حرفًا لقربها من حروف الشرط فى المعنى، ولما صارت حرفا مختصًا بالفعل مخلصًا له للاستقبال لسائر النواصب للأفعال نصبوا الفعل بعده، إذ ليس واقعًا موقع الاسم فيستحق الرفع ولا غير واجب، فيستحق الجزم فلم يبق إلا النصب، ولما لم يكن العمل فيها أصليًا لم تقو قوة إخوتها فألغيت تارة وأعملت أخرى، وضعفت عن عوامل الأفعال.

فإن قيل: فهلا فعلوا بها ما فعلوا بـ(إذ) حين نونوها وحذفوا الجملة بعدها فيضيفون إليها ظروف الزمان كما يضيفونها إلى (إذ) فى نحو (يومئذ) لأن الإضافة فى المعنى إلى الجملة التى عاقبتها التنوين؟.

فالجواب: أن (إذ) قد استُعملت مضافة إلى الفعل فى المعنى على وجه الحكاية للحال، كما قال تعالى: ﴿**وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ**﴾ (البقرة: ١٦٥) ولم يستعملوا (إذا) مضافة إلى الماضى بوجه ولا على الحال، فلذلك استغنوا بإضافة الظروف إلى (إذ) وهم يريدون الجملة بعدها عن إضافتها إلى (إذا) مع أن (إذ) فى الأصل حرفان، و (إذا) ثلاثة أحرف، فكان ما هو أقلُّ حروفًا فى اللفظ أولى بالزيادة فيه، وإضافة الأوقات إليه زيادة فيه لأن المضاف والمضاف إليه بمنزلة اسم واحد.

وأقوى من هذا أن (إذا) فيها معنى الجزاء وليس فى (إذ) منه رائحته، فامتنع إضافة ظرف الزمان إلى (إذا) لأن ذلك يبطل ما فيها من معنى الجزاء لأن المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد، فلو أضيف إليه والحين إليهما لغلب عليهما حكمه لضعفهما عن درجة حرف الجزاء... فتأمله.

فائدة بديعة: لام (كى) ولام (الجحود)

لام كى والجحود: حرفان ماضيان بإضمار (أن) إلا أن لام كى هى لام العلة، فلا يقع فيها إلا فعل يكون علة لما بعدها، فإن كان ذلك الفعل منفيًا لم يخرجها عن أن تكون لام

كى كما ذهب إليه الصيمرى؛ لأن معنى العلة فيها باق، وإنما الفرق بين لام الجحود ولام كى وذلك من ستة أوجه:

أحدها: أن لام الجحود يكون قبلها كون منفى بشرط المضى إما ما كان أو لم يكن لا مستقبلاً فلا تقول: (ما أكون لأزورك) وتكون زمانية ناقصة لا تامة، ولا يقع بعد اسمها ظرف ولا مجرور، لا تقول: (ما كان زيد عندك ليذهب ولا أمس ليخرج) فهذه أربعة فروق، والذى يكشف لك قناع المعنى ويهجم بك على الغرض أن كان الزمانية عبارة عن زمان ماض فلا يكون علة لحادث، ولا يتعدى إلى المفعول من أجله ولا إلى الحال وظروف المكان وفى تعديها إلى ظرف الزمان نظر وهذا الذى منعها أن تقع قبلها لام العلة، أو يقع بعدها المجرور أو الظرف.

وأما الفرق الخامس بين اللامين فهو أن الفعل بعد لام الجحود لا يكون فاعله إلا عائداً على اسم كان؛ لأن الفعل بعدها فى موضع الخبر، فلا تقول: (ما كان زيد ليذهب عمرو) كما تقول: (يا زيد ليذهب عمرو) أو (لتذهب أنت) ولكن تقول: (ما كان ليذهب، وما كنت لأفعل).

والفرس السادس جواز إظهار (أن) بعد لام كى، ولا يجوز إظهارها بعد لام الجحود؛ لأنها جرت فى كلامهم نفيًا للفعل المستقبل بالسين أو سوف، فصارت لام الجحود بإزائها، فلم يظهر بعدها ما لا يكون بعدها.

وفى هذه النكتة مطلع على فوائد من كتاب الله ومرقاة إلى تدبره، كقوله: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ**﴾ (الأنفال: ٣٣) فجاء بلام الجحود حيث كان نفيًا لأمر متوقع وسبب مخوف فى المستقبل، ثم قال: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾ (الأنفال: ٣٣) فجاء باسم الفاعل الذى لا يختصُّ بزمان؛ حيث أراد نفى وقوع العذاب بالمستغفرين على العموم فى الأقوال لا يخص مضيًا من استقبال، ومثله ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ**﴾ (هود: ١١٧) ثم قال: ﴿**وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ**﴾ (القصص: ٥٩) فلاحظ هذه الآية من مطلع الأخرى تجدها كذلك.

لام العاقبة أو لام الصيرورة:

وأما لام العاقبة ويسمونها لام الصيرورة فى نحو: ﴿**لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا**﴾ (القصص: ٨) فهى فى الحقيقة لام كى، ولكنها تتعلق بالخبر لقصد المخبر عنه وإرادته، ولكنها تعلقت

بإرادة فاعل الفعل على الحقيقة، وهو الله سبحانه وتعالى أى فعل الله تعالى ذلك ليكون كذا وكذا.

وكذلك قولهم: (أعتق ليموت) لم يعتق لقصد الموت، ولم تتعلّق اللام بالفعل، وإنما المعنى: قدر الله أنه يعتق ليموت فهى متعلقة بالمقدور وفعل الله.

ونظيره: «إنى أنسى لأسن» ومن رواه أنسَّى بالتشديد فقد كشف قناع المعنى، وسمعت شيخنا أبا العباس بن تيمية يقول: يستحيل دخول لام العاقبة فى فعل الله فإنها حيث وردت فى الكلام فهى لجهل الفاعل لعاقبة فعله كالتقاط آل فرعون لموسى فإنهم لم يعلموا عاقبته أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة، نحو: (لدوا للموت وابنوا للخراب) فأما فى فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة، ومن هو على كل شىء قدير، فلا يكون قط إلا لام كى، وهى لام التعليل، ولمثل هذه الفوائد التى لا تكاد توجد فى الكتب يحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء.

فائدة: نفى الماضى ونفى المستقبل

كما أن (لن) لنفى المستقبل كان الأصل أن تكون (لا) لنفى الماضى وقد استعملت فيه نحو: ﴿فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ (البلد: ١١) ونحو: (وأى عبد لك لا ألما) ولكن عدلوا فى الأكثر إلى نفى الماضى بـ(لم) لوجوه:

منها أنهم خصوا المستقبل بلن فأرادوا أن يخصوا الماضى بحرف، و(لا) لا تخص ماضيًا من مستقبل، ولا فعلاً من اسم، فخصوا نفى الماضى بـ(لم).

ومنها: أن (لا) يتوهم انفصالها مما بعدها، إذ قد تكون نافية لما قبلها، ويكون ما بعدها فى حكم الوجوب مثل: لا أقسم، حتى لقد قيل فى قول عمر (لا نقضى ما تجانفنا لإثم) إن: (لا) رد لما قبلها و(نقضى) واجب لا منفى.

وقال بعض الناس فى قوله ﷺ: «لا ترآى ناراهما»(٤٣) أن (لا) رد وما بعدها واجب، وهذا خطأ فى الأثرين، وتلبيس لا يجوز حمل النصوص عليه.

وكذلك: ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (القيامة: ١) أيضًا بل القول فيها أحد قولين: إما أن

---

(٤٣) صحيح: رواه أبو داود (٢٦٤٥) والترمذى (١٦٠٤) والبيهقى فى السنن الكبرى (٩/ ١٤٢) وصححه الألبانى فى صحيح أبى داود (٢٣٧٧) والإرواء (١٢٠٧).

يقال: هي للقسم وهو ضعيف، وإما أن يقال: أقحمت أول القسم إيذانًا بنفي القسم عليه وتوكيداً لنفيه كقول الصديق: (لاها الله تعمد إلى أسد من أسد الله) ... الحديث(٤٤).

ومما يدلُّ على حرصهم على إيصال حرف النفي بما بعده قطعًا لهذا التوهم إنما قلبوا لفظ الفعل الماضي بعد (لم) إلى لفظ المضارع حرصًا على الاتصال، وصرفًا للوهم عن ملاحظة الانفصال.

فإن قيل: وأي شيء في لفظ المضارع مما يؤكد هذا المعنى أو ليسا سواء هو والماضي قلبًا لا سواء: فاعلم أن الأفعال مضارعة للحروف من حيث كانت عوامل في الأسماء كـ(هي) ومن هناك استحقت البناء، وحق العامل أن لا يكون مهيئًا لدخول عامل آخر عليه قطعًا للتسلسل الباطن، والفعل الماضي بهذه الصورة وهو على أصله من البناء ومضارعة الحروف العوامل في الأسماء فليس يُذهب الوهم عند النطق به إلا إلى انقطاعه عما قبله إلا بدليل يربطه وقرينة تجمعه إليه، ولا يكون في موضع الحال البتة إلا مصاحبًا لقيد ليجعل هذا الفعل في موضع الحال.

فإن قلت: فقد يكون في موضع الصفتين النكرة نحو: مررت برجل ذهب قبل افتقار النكرة إلى الوصف، وفرط احتياجها إلى التخصيص تكملة لفائدة الخبر هو الرابط بين الفعل وبينها بخلاف الحال فإنها تجيء بعد استغناء الكلام وتمامه.

وأما كونه خبراً للمبتدأ فلشدة احتياج المبتدأ إلى خبره جاز ذلك، حتى إنك إذا أدخلت (أن) على المبتدأ بطل أن يكون الماضي في موضع الخبر، إذ قد كان في خبرها اللام لما في الكلام من معنى الابتداء والاستئناف لما بعدها، فاجتمع ذلك مع صيغة الماضي وتعاونا على منع الفعل الماضي من أن يكون خبراً لما قبلها وليس ذلك في المضارع وليس المضارع كالماضي؛ لأن مضارعته للاسم هيأته لدخول العوامل عليه والتصرف بوجوه الإعراب كالاسم، وأخرجته عن شبه العوامل التي لها صدر الكلام، وصيرته كالأسماء المعمول فيها، فوقع موقع الحال والوصف وموقع خبر المبتدأ، وإن لم يقطعه دخول اللام عن أن يكون خبراً في باب (إن) كما قطع الماضي من حيث كانت صيغة الماضي لها صدر الكلام كما تقدم.

فإن قيل: فما وجه مضارعة الفعل المستقبل والحال قبل دخول الزوائد ملحقة

---

(٤٤) **صحيح**: رواه البخاري (٣١٤٢) ومسلم (١٧٥١).

بالحروف الأصلية متضمنة لمعاني الأسماء كالمتكلم والمخاطب؟ فما تضمن معنى الاسم أعرب كما بني من الأسماء ما تضمن معنى الحرف ومع هذا فإن الأصل في دخول الزوائد شبه الأسماء، وصلح فيها من الوجوه ما لا يصلح في الماضي.

فائدة بديعة: (لام) الأمر و (لا) الناهية

لام الأمر ولا في النهي وحروف المجازاة داخلة على المستقبل، فحقها أن لا يقع بعدها لفظ الماضي، ثم لم يوجد ذلك إلا لحكمة، أما حرف النهي فلا يكون فيه ذلك كي لا يلتبس بالنفس لعدم الجزم.

ولكن إذا كانت (لا) في معنى الدعاء جاز وقوع الفعل بعدها بلفظ الماضي، ثم قد يوجد بعد ذلك لوجوه:

منهـا: أنهم أرادوا أن يجمعوا التفاؤل مع الدعاء في لفظ واحد، فجاءوا بلفظ الفعل الحاصل في معرض الدعاء تفاؤلاً بالإجابة، فقالوا: (لا خيبك الله) وأيضًا فالداعي قد تضمن دعاؤه القصد إلى إعلام السامع وإخبار المخاطب بأنه داع، فجاءوا بلفظ الخبر إشعاراً بما تضمنه من معنى الإخبار نحو: (أعزك الله وأكرمك ولا رحم فلانًا) جمعت بين الدعاء والإخبار فإنك داع.

ويوضح ذلك أنك لا تقول هذا في حال مناجاتك الله تعالى ودعائك لنفسك، لا تقول: (رحمتني رب، ورزقتني وغفرت لي) كما تقول للمخاطب: (رحمك الله ورزقك وغفر لك) إذ لا أحد في حال مناجاتك يقصد إخباره وإعلامه وإنما أنت داع وسائل محض.

فإن قيل: وكيف لم يخافوا اللبس كما خافوه في النهي؟.

قلنـا: للدعاء هيبة ترفع الالتباس، وذكر الله مع الفعل ليس بمنزلة ذكر الناس، فتأمله فإنه بديع في النظر والقياس، فقد جاءت أشياء بلفظ الخبر، وهي في معنى الأمر والنهي، منها قول عمر: صلى رجل في كذا وكذا من اللباس، وقولهم: (أنجز حرٌّ ما وعد) وقولهم: (اتقى الله امرؤٌ) وهو كثير، فجاء بلفظ الخبر الحاصل تحقيقًا لثبوته وأنه مما ينبغي أن يكون واقعًا ولا بد، فلا يطلب من المخاطب إيجاده بل يخبر عنه به ليحققه خبراً صرفًا كالإخبار عن سائر الموجودات.

وفيه طريقة أخرى، وهي أفقه معنى من هذه، وهو أن هذا إخبار محض عن وجوب

ذلك واستقرار حسنه فى العقل والشريعة والفطرة، وكأنهم يريدون بقولهم: (أنجز حر ما وعد) أى: ثبت ذلك فى المروءة واستقر فى الفطرة، وقول عمر: صلى رجل فى إزار ورداء... الحديث[٤٥]، أى هذا مما وجب فى الديانة وظهر وتحقق من الشريعة، فالإشارة إلى هذه المعانى حسنت صرفه إلى صورة الخبر وإن كان أمرًا زائدًا لا يكاد يجىء الاسم بعده إلا نكرة لعموم هذا الحكم وشيوع النكرة فى جنسها، فلو جعلت مكان النكرة فى هذه الأفعال أسماء معرفة تمخض فيها معنى الخبر، وزال معنى الأمر فقلت: (اتقى الله زيد، وأنجز عمر) وما وعد فصار خبرًا لا أمرًا، وهذا هو موضع المسألة المشهورة، وهى:

مجىء الخبر بمعنى الأمر:

مجىء الخبر بمعنى الأمر فى القرآن فى نحو قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ (البقرة: ٢٣٣) ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٨)... ونظائره، فمن سلك المسلك الأول جعله خبرًا بمعنى الأمر ومن سلك المسلك الثانى قال: بل هو خبر حقيقة غير مصروف من جهة الخبرية، ولكن هو خبر عن حكم الله وشرعه ودينه، ليس خبرًا عن الواقع ليلزم ما ذكروه من الإشكال، وهو احتمال عدم وقوع مخبره، فإن هذا إنما يلزم من الخبر عن الواقع.

وأما الخبر عن الحكم والشرع فهو حق مطابق لمخبره لا يقع خلافه أصلاً، وضد هذا مجىء الأمر بمعنى الخبر، نحو قوله: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[٤٦] فإن هذا صورته صورة الأمر، ومعناه معنى الخبر المحض، أى من كان لا يستحيى فإنه يصنع ما يشتهى، ولكنه صرف عن جهة الخبرية إلى صورة الأمر لفائدة بديعة، وهى أن العبد له من حيائه آمر يأمره بالحسن، وزاجر يزجره عن القبيح، ومن لم يكن من نفسه هذا الأمر لم تنفعه الأوامر، وهذا هو واعظ الله فى قلب العبد المؤمن الذى أشار إليه النبى ﷺ، ولا تنفع المواعظ الخارجة إن لم تصادف هذا الواعظ الباطن، فمن لم يكن له من نفسه واعظ لم تنفعه المواعظ.

فإذا فقد هذا الأمر الناهى بفقد الحياء فهو مطيع لا محالة لداعى الغى والشهوة طاعةً لا انفكاك له منها، فنزل منزلة المامور، وكأنه يقول: إذا لم تأتمر لأمر الحياء فأنت مؤتمر لأمر

(٤٥) **صحيح**: رواه البخارى (٣٦٥).

(٤٦) **صحيح**: رواه البخارى (٦١٢٠) أبو داود (٤٧٩٧) ابن ماجه (٤١٨٣) أحمد فى المسند (٤/ ١٢١ - ١٢٢).

الغى والسفه، وأنت مطيعه لا محالة، وصانع ما شئت لا محالة، فأتى بصيغة الأمر تنبيهًا على هذا المعنى، ولو أنه عدل عنها إلى صيغة الخبر المحض فقيل: إذا لم تستح صنعت ما شئت، لم يفهم منها هذا المعنى اللطيف... فتأمله، وإياك والوقوف مع كثافة الذهن وغلظ الطباع، فإنها تدعوك إلى إنكار هذه اللطائف وأمثالها فلا تأتمر لها.

وقوع المستقبل بلفظ الأمر:

أما وقوع الفعل المستقبل بلفظ الأمر فى باب الشرط، نحو: (قم أكرمك) أى: (إن تقم أكرمك) فقيل: حكمته أن صيغة الأمر تدلُّ على الاستقبال، فعدلوا إليها إيثارًا للخفة، وليست هذه العلة مطردة فإن الأفعال المختصة بالمستقبل لا يحسن إقامة لفظ الأمر مقام أكثرها، نحو: (سيقوم، وسوف يقوم، ولن تقوم، وأريد أن يقوم).

ولكن أحسن ما ذكروه أن يقال فى قوله: (قم أكرمك) فائدتان ومطلوبان: أحدهما: جعل القياس سببًا للإكرام ومقتضيًا له اقتضاء الأسباب لمسبباتها، والثانى: كونه مطلوبًا للآمر مرادًا له، وهذه الفائدة لا يدلُّ عليها الفعل المستقبل فعدل عنه إلى لفظ الأمر تحقيقًا له... وهذا واضح جدًّا.

وقوع المستقبل بلفظ الماضى:

وأما وقوع المستقبل بعد حرف الجزاء بلفظ الماضى فقد علل بنحو هذه العلة، وأن الإرادة لا تدلُّ على الاستقبال، فعدلوا إلى الماضى؛ لأنه أخف، وهى أيضًا غير مطردة ولا مستقلة ولو لم ينقض عليهم إلا بسائر الأدوات التى لا يكون الفعل بعدها إلا مستقبلاً، ومع ذلك لا يقع بلفظ الماضى.

وأحسن مما ذكروه أن يقال: عدل عن المستقبل هنا إلى صيغة الماضى إشارة إلى نكتة بديعة وهى: تنزيل الشرط بالنسبة إلى الجزاء منزلة الفعل الماضى، فإن الشرط لا يكون سابقًا للجزاء متقدمًا عليه فهو ماض بالإضافة إليه.

ألا ترى أنك إذا قلت: (إن اتقيت الله أدخلك جنته) فلا يكون إلا سابقًا على دخول الجنة فهو ماض بالإضافة إلى الجزاء، فأتوا بلفظ الماضى تأكيدًا للجزاء وتحقيقًا لأن الثانى لا يقع إلا بعد تحقق الأول ودخوله فى الوجود، وأنه لا يكتفى فيه بمجرد العزم وتوطين النفس عليه الذى فى المستقبل، بل لا سبيل إلى نيل الجزاء إلا بتقدم الشرط عليه وسبقه له، فأتى الماضى لهذه النكتة البديعة مع أمنهم اللبس بتحصين أداة الشرط لمعنى

الاستقبال فيهما يبقى أن يقال: فهذا تقرير حسن فى فعل الشرط، فما الذى حسن وقوع الجزاء المستقبل من كل وجه بلفظ الماضى؟.

إذا قلت: (إن قمت قمت) قيل: هذا سؤال حسن وجوابه أنهم أبرموا تلك الفائدة فى فعل الشرط قصدوا معها تحسين اللفظ ومشاكلة أوله لآخره وازدواجه واعتدال أجزائه، فأتوا بالجزاء ماضيًا لهذه الحكمة فإن لفظتى الشرط والجزاء كالأخوين الشقيقين وأنت تراهم يغيرون اللفظ عن جهته وما يستحقه لأجل المعادلة والمشاكلة فيقولون: أتيته بالغدايا والعشايا، ومأزورات غير مأجورات... ونظائره، ألا ترى كيف حَسُن: (إن تزرنى أزرك وإن زرتنى زرتك)، وقَبُح: (إن تزرنى زرتك) وتوسط: (إن زرتنى أزرك) فحسن الأوّلان للمشاكلة وقبح الثالث للمنافرة حتى منع منه أكثر النحاة،... وأجاز جماعة منهم أبو عبد الله بن مالك وغيره وهو الصواب لكثرة شواهده وصحة قياسه على الصورة الواقعة، وادعى أنه أولى منها قال: لأن المستقبل فى هذا الباب هو الأصل، والماضى فرع عليه، فإذا أجزتم أن يكون الماضى أولاً والمستقبل بعده، فجواز الإتيان بالمستقبل الذى هو الأصل أولاً والماضى بعده أولى.

والتقرير الذى قدمناه من كون الشرط سابقًا على الجزاء فهو ماض بالنسبة إليه يدل على ترجيح قولهم وإن زرتنى أزرك أولى بالجواز من إن تزرنى زرتك والتقرير الذى قره من جواز المستقبل هو الأصل فى هذا الباب والماضى دخيل عليه فإذا قدم الأصل كان أولى بالجواز ترجح ما ذكره فالترجيحان حق ولا فرق بين الصورتين وكلاهما جائز هذا هو الإنصاف فى المسألة والله أعلم.

ولكن هنا دقيقة تشير إلى ترجيح قول الجماعة وهى أن الفعل الواقع بعد حرف الشرط تارة يكون القصد إليه والاعتماد عليه فيكون هو مطلوب المعلق وجعل الجزاء باعثًا ووسيلة إلى تحصيله، وفى هذا الموضع يتأكد أو يتعين الإتيان فيه بلفظ المضارع الدال على أن المقصود منه أن يأتى به فيوقعه وظهور القصد المعنوى إليه أوجب تأثير العمل اللفظى فيه؛ ليطابق المعنى اللفظ فيجتمع التأثيران اللفظى والمعنوى.

والذى يدلُّ على هذا أنهم قلبوا لفظ الفعل الماضى إلى المستقبل فى الشرط لهذا المعنى حتى يظهر تأثير الشرط فيه واقتضاؤه له، وإذا كان الكلام معتمداً على الجزاء، والقصد إليه والشرط جعل تابعًا ووسيلة إليه كان الإتيان فيه بلفظ الماضى حسنًا، أو أحسن من المستقبل فزن بهذه القاعدة ما يرد عليك من هذا الباب.

فمنه قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ (الفتح: ٢٧) فانظر كيف جعل فعل الشرط ماضيًا والجزاء مستقبلاً لأن القصد كان إلى دخولهم المسجد الحرام وعنايتهم كلها مصروفة وهممهم معلقة به دون وقوع الأفعال بمشيئة الله تعالى، فإنهم لم يكونوا يشكون فى ذلك ولا يرتابون.

وأكد هذا المعنى تقديم الجزاء على الشرط، وهو إما نفس الجزاء على أصح القولين دليلا كماتقدم تقريره، وإما دال على الجزاء وهو محذوف مقدر تأخيره، وعلى القولين فتقدم الجزاء أو تقديم ما يدل عليه اعتناء بأمره وتجريداً للقصد إليه.

ويدل عليه أيضًا تأكيده باللام المؤذنة بالقسم المضمر، كأنه قيل والله لتدخلنَّ المسجد الحرام، فهذا كله يدلك على أنه هو المقصود المعنى به، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧) ونحوه: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الإسراء: ٨٦) ومثله: ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (الإسراء: ٨٨)، وهذا أصل غير منخرم وفيه نكتة حسنة وهى اعتماد الكلام فى هذا النوع على القسم كما رأيت فحسن الإتيان بلفظ الماضى إذ القسم أولى به لتحققه ولا يكون الإلغاء مستشنعًا فيه لأنه مبنى.

ولما كان الفعل بعد حرف الجزاء يقع بلفظ الماضى لما ذكرناه من الفائدة حَسُنَ وقوع المستقبل المنفى بلم بعدها نحو: (وإن لم تنتهوا) وهما جازمتان ولا يجتمع جازمان، كما لا يجتمع فى شيء من الكلام عاملان من جنس واحد، ولكن لما كان الفعل بعدها ماضيًا فى المعنى وكانت متصلة به حتى كان صيغته صيغة الماضى لقوة الدلالة عليه بلم جاز وقوعه بعد إن، وكان العمل والجزم لحرف (لم) لأنها أقرب إلى الفعل وألصق به، وكان المعنى فى الاستقبال لحرف (أن) لأنها أولى وأسبق، فكان اعتبارها فى المعنى واعتبار (لم) فى الجزم.

ولا ينكر إلغاء (أن) هنا لأن ما بعدها فى حكم صيغة الفعل الماضى، كما لا ينكر إلغاؤها قبله، وقد أجازوا فى (إن) النافية من وقوع المستقبل بعدها بلفظ الماضى ما أجازوا فى (إن) التى للشرط، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ﴾ (فاطر: ٤١) ولو جعلت مكان (إن) ههنا غيرها من حروف النفى لم يحسن فيه مثل هذا، لأن الشرطية أصل للنافية كان المجتهد فى النفى إذا أراد توكيده يقول: (إن كان كذا وكذا فعلىَّ كذا، أو فأنا

كذا) ثم كثر هذا في كلامهم حتى حذف الجواب، وفهم القصد، فدخلت (إن) في باب النفي والأصل ما ذكرناه... والله أعلم.

فائدة بديعة: المفرد والجمع

في ذكر المفرد والجمع، وأسباب اختلاف العلامات الدالة على الجمع، واختصاص كل محل بعلامته ووقوع المفرد موقع الجملة وعكسه وأين يحسن مراعاة الأصل؟ وأين يحسن العدول عنه؟ وهذا فصل نافع جدًا يطلعك على سر هذه اللغة العظيمة القدر المفضلة على سائر لغات الأمم:

الأصل في الأسماء هو المفرد:

اعلم أن الأصل هو المعنى المفرد، وأن يكون اللفظ الدال عليه مفردًا؛ لأن اللفظ قالب المعنى ولباسه يحتذى حذوه، والمناسبة الحقيقية معتبرة بين اللفظ والمعنى طولاً وقصرًا، وخفة وثقلاً، وكثرة وقلة، وحركة وسكونًا، وشدة ولينًا، فإن كان المعنى مفردًا أفردوا لفظه، وإن كان مركبًا ركبوا اللفظ، وإن كان طويلاً طولوه كالقطنط والعشنق للطويل، فانظر إلى طول هذا اللفط لطول معناه، وانظر إلى لفظ بحتر وما فيه من الضم والاجتماع، لما كان مسماه القصير المجتمع الخلق، وكذلك لفظة الحديد والحجر، والشدة والقوة... ونحوها، تجد في ألفاظها ما يناسب مسمياتها، وكذلك لفظا الحركة والسكون مناسبتهما لمسمياتهما معلوم بالحس، وكذلك لفظ الدوران والنزول والغليان وبابه في لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسماها.

وكذلك الدجّال والجراح والضرّاب والأفاك في تكرر الحرف المضاعف منها ما يدل على تكرر المعنى، وكذلك الغضبان والظمآن والحيران وبابه صيغ على هذا البناء الذى يتسع النطق به ويمتلئ الفم بلفظه، لامتلاء حامله من هذه المعاني فكان الغضبان هو الممتلئ غضبًا الذى قد اتسع غضبه حتى ملأ قلبه وجوارحه وكذلك بقيتها.

ولا يتسع المقام لبسط هذا فإنه يطول ويدق جدًا حتى تسكع عنه أكثر الأفهام وتنبو عنه للطافته، فإنه ينشأ من جوهر الحرف تارة، وتارة من صفته، ومن اقترانه بما يناسبه، ومن تكرره، ومن حركته وسكونه، ومن تقديمه وتأخره، ومن إثباته وحذفه، ومن قلبه وإعلاله... إلى غير ذلك من الموازنة بين الحركات وتعديل الحروف، وتوخي المشاكلة

والمخالفة، والخفة والثقل، والفصل والوصل، وهذا باب يقوم من تتبعه سفر ضخم، وعسى الله أن يساعد على إبرازه بحوله وقوته.

ورأيت لشيخنا أبى العباس بن تيمية فيه فهمًا عجيبًا كان إذا انبعث فيه أتى بكل غريبة، ولكن كان حاله فيه كما كان كثيرًا يتمثل:

تألق البــرق نجـديًا فـقلت له:
يا أيها البـرق إنى عنك مشغـولُ

المثنى والجمع تابعان للمفرد:

ولنذكر من هذا الباب حال اللفظ فى إفراده وتغييره عند زيادة معناه بالتثنية والجمع دون سائر مغيراته، فنقول: لما كان المفرد هو الأصل والتثنية والجمع تابعان له جعل لهما فى الاسم علامة تدل عليهما وجعلت آخره قضاء لحق الأصالة فيه والتبعية فيهما والفرعية فالتزموا هذا فى التثنية ولم ينخرم عليهم.

وأما الجمع فإنهم ذهبوا به كل مذهب وصرفوه كل مصرف.

فمرة جعلوه على حد التثنية، وهو قياس الباب كالتثنية والنسب والتأنيث... وغيرها.

وتارة اجتلبوا له علامة فى وسطه كالألف فى جعافر والياء فى عبيد والواو فى فلوس.

وتارة جعلوا الاختصار بعض حروفه وإسقاطها علامة عليه نحو: عنكبوت وعناكب.

فإنه لما ثقل عليهم المفرد وطالت حروفه وازداد ثقلاً بالجمع خففوه بحذف بعض حروفه لئلا يجمعوا بين ثقلين ولا يناقض هذا ما أصلوه من طول اللفظ لطول المعنى، وقصره لقصره، فإن هذا باب آخر من المعادلة والموازنة عارض ذلك الأصل ومنع من طرده.

ومنهم جمعهم فعيل وفعول وفعال على فعل كرغيف وعمود وقذال على رغف وعمد وقذل لثقل المفرد بالمدة، فإن كان فى واحده ياء التأنيث فإنها تحذف فى الجمع، فكرهوا أن يحذفوا المدة فيجمعوا عليه بين نقيضين، فقلبوا المدة ولم يحذفوها كرسالة، ورسائل، وصحيفة وصحائف، فجبروا النقص بالفرق لا أنخهم تناقضوا.

وتارة يقتصرون على تغيير بعض حركاته فيجعلونها علامة لجمعه كفَلَك وفُلْك، وعَبَد وعُبْد.

وتارة يجتلبون لفظًا مستقلاً من غير لفظ واحدة كخيل وأيم وقوم ورهط... ونحوه، وتارة يجعلون العلامة فى التقدير والنية لا فى اللفظ كفلك للواحد والجمع فإن ضمة

الواحد فى النية كضمة قفل وضمة الجمع كضمة رسل، وكذلك هجان ودلاص وأسمال وأعشار، مع أن غالب هذا الباب إنما يأتى فى الباب لحصول التمييز والعلامة بموصوفاتها، فلا يقع لبس ولا يكاد يجيء فى غير الصفات إلا نادراً جدّا ومع هذا فلا بد أن يكون لمفرده لفظ يغاير جمعه، ويكون فيه لغتان لأنهم علموا أنه يثقل عليهم.

أما فى الجر والنصب فلتوالى الكسرات، وأما فى الرفع فيثقل الخروج من الكسرة إلى الضمة فعدلوا إلى جمع تكسيره، ولا يرد هذا عليهم فى راحمين وراحمون لفصل الألف الساكنة ومنعها من توالى الحركات فهو كمسلمين وقائمين، وكذلك عدلوا عن جمع فعل المضاعف من صفات العقلاء كفظ وبر، فلم يجمعوه جمع سلامة ويقولون: برون وفظون، لئلا يشتبه بكلوب وسفود لأنه برائين فكسروه، وقالوا: أبرار.

فلما جاءوا إلى غير المضاعف كصعب جمعوه جمع تصحيح ولم يخافوا التباساً، إذ ليس فى الكلام فعلول وصعبون، فتأمل هذا التفريق وهذا التصور الدال على أن أذهانهم قد فاقت أذهان الأمم، كما فاقت لغتهم لغاتهم، وتأمل كيف لم يجمعوا شاعرًا جمع سلامة مع استيفائه وشروطه بل كسروه فقالوا: شعراء إيذانًا منهم بأن واحده على زنة فعيل فجمعوه كرحيم ورحماء لما كان مقصودهم المبالغة فى وصفهم بالشعور.

ثم انظر كيف لم ينطقوا بهذا الوجه المقدر كراهية منهم لمجيئه بلفظ شعير (وهو الحَبُّ المعروف) فأتوا بفاعل، ولما لم يكن هذا المانع فى الجمع قالوا شعراً.

فأما التثنية فإنهم ألزموها حالاً واحداً فالتزموا فيها لفظ الفرد،و ثم زادوا عليه علامة التثنية، وقد قدمنا أن ألف التثنية فى الأسماء أصلها ألف الاثنين فى (فعلا) وذكرنا الدليل على ذلك فجاءت الألف فى التثنية فى الأسماء كما كانت فى (فعلا) علامة الاثنين، وكذلك الواو فى جمع المذكر السالم علامة الجمع نظير واو فعلوا، وتقدم أنك لا تجد الواو علامة للرفع فى جميع الأسماء إلا فى الأسماء المشتقة من الأفعال، أو ما هو فى حكمها.

ولما كانت الألف علامة الاثنين فى ضمير من يعقل... وغيره، كانت علامة التثنية فى العاقل... وغيره، وكانت الألف أولى بضمير الاثنين لقرب التثنية من الواحد، وأرادوا أن لا يغيروا الفعل عن البناء على الفتح فى الاثنين، كما كان ذلك فى الواحد للقرب المذكور.

ولما كانت الواو ضمير العاقلين خاصة فى فعلوا خصوها بجمع العقلاء فى نحو: (هم مسلمون وقائمون) ولما كان فى الواو من الضم والجمع ما ليس فى غيرها خصّوها بالدلالة على الجمع دون الألف.

وسر المسألة أنك إذا جمعت وكان القصد إلى تعيين آحاد الجموع، وأنت معتمد الإخبار عن كل واحد منهم، وسلم لفظ بناء الواحد فى الجمع، كما سلم معناه فى القصد إليه، فقلت: فعلوا وهم فاعلون، وأكثر ما يكون هذا فيمن يعقل، لأن جميع ما لا يعقل من الأجناس يجرى مجرى الأسماء المؤنثة المفردة كالثلة والأمة والجملة، فلذلك تقول: الثياب بيعت وذهبت ولا تقول: بيعوا وذهبوا لأنك تشير إلى الجملة من غير تعيين آحادها، هذا هو الغالب فيما لا يعقل إلا ما أجرى مجرى العاقل وجاءت جموع التكسير معتبرا فيها بناء الواحد جارية فى الإعراب مجراه، حيث ضعف الاعتماد على كل واحد بعينه وصار الخبر كأنه عن الجنس الكبير الجارى فى لفظه مجرى الواحد.

وكذلك جمعوا ما قلَّ عدده من المؤنث جمع السلامة وإن كان ما لا يعقل نحو الثمرات والسمرات، إلا أنهم لم يجعلوا المذكر منه، وإن قل عدده إلا جمع تكسير لأنهم فى المؤنث لم يزيدوا غير ألف فرقًا بينه وبين الواحد.

وأما التاء فقد كانت موجودة فى الواحدة وفى وصفها وإن كثر جمعوه جمع تكسير كالمذكر، فإذا كانوا فى الجمع القليل يسلمون لفظ الواحد من أجل الاعتماد فى إسناد الخبر على إفراده، فما ظنك به فى الاثنين؟، إذا ساغ لهم ذلك فى الجمع الذى هو على حدها لقربه منها، فلهذا لا تجد التثنية فى العاقل وغيره إلا على حد واحد، وكذلك ضمير الاثنين فى الفعل.

تثنية الأسماء:

إذا علم هذا فحق العلامة فى تثنية الأسماء أن يكون على حدها فى علامة الإضمار وأن تكون ألفًا فى كل الأحوال.

وكذلك فعلت طوائف من العرب وهم خثعم وطيئ وبنو الحارث بن كعب، وعليه جاءت فى قول محققى النحاة: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ (طـه: ٦٣) وأما أكثر العرب فإنهم كرهوا أن يجعلوه كالاسم المبنى والمقصور من حيث كان الإعراب قد ثبت فى الواحد والتثنية طارئة على الإفراد، وكرهوا زوال الألف لاستحقاق التثنية لها فتمسكوا بالأمرين

فجعلوا الياء علامة الجر وشركوا النصب معه لما علمت من تعليل النحاة فكان الرفع أجدر بالألف، لا سيما وهى فى الأصل علامة إضمار الفاعل وهى فى تثنية الأسماء علامة رفع الفاعل أو ما ضارعه وقام مقامه، وأما الواو فقد فهمت اختصاصها بالجمع واستحقاق الرفع لها بما قررناه فى الألف، ولكنهم حوّلوا إلى الياء فى الجر لما ذكرنا فى ألف التثنية.

ومتى انقلبت الواو ياء فكأنها إذا لم يفارقها المدُّ واللين فكأنهما حرف واحد، والانقلاب فيهما يُعتبر حالاً لا تبديلاً ولهذا تجدهم يعبرون عن هذا المعنى بالقلب لا بالإبدال، ويقولون فى تاء تراث وتخمة وتجاه أنها بدل من الواو

فإن قيل: فإذا كان بعض العرب قد جعل التثنية بالألف فى كل حال فهلا جعلوا الجمع بالواو فى جميع أحواله؟.

قيل: إن الألف منفردة فى كثير من أحكامها عن الواو والياء، والياء والواو أختان فكأنهم لما قلبوها ياء فى النصب لم يبعدوا عن الواو بخلاف الألف فإنهم إذا قلبوها ياء بعدوا عنها.

جمع سنين ومئين:

فإن قيل: فما بال جمعهما جاء على حد التثنية وليس على صفات العاقلين ولا أسمائهم؟.

قيل: إن هذا الجمع لا يوجد إلا فيما كملت فيه أربعة شروط:

أحدها: أن يكون معتل اللام.

الثانى: أن لا يكون المحذوف منه غير حرف مد ولين.

الثالث: أن يكون مؤنثًا.

الرابع: أن لا يكون له مذكر فخرج من هذا الضابط شفه لأن محذوفها هاء، وكذا شاه وعضه وخرج منه أمه لأن لها مذكرًا وإن لم يكن على لفظها فقالوا فى جمعها: أموات ولم يجمعوه جمع سنين كيلا يظن أنه جمع المذكر إذ كان له مذكر فجمعوا هذا الباب جمع سلامة من أجل أنه مؤنث والمؤنث يجمع جمع سلامة وإن لم يكن على هذا اللفظ، فلما حصل فيه جمع السلامة بالقياس الصحيح وكانت عادتهم رد اللام المحذوفة فى الجموع وكانت اللام المحذوفة واوًا أو ياء أظهر فى الجمع السالم لها ياء أو واو ولم يكن فى الواحد وساق القياس إليها سوقًا لطيفًا حتى حصلت له بعد أخذها منه.

فما أشبه حال هذا الاسم بحال من أخذ الله تعالى منه شيئًا وعوّضه خيراً منه، وأين الواو والياء الدالة على جمع أولى العلم من ياء أو واو لا تدل على معنى البتة؟ فتأمل هذا النحو ما ألطفه وأغربه وأعزه فى الكتب والألسنة، ثم انظر كيف كسروا السين من سنين لئلا يلتبس بما هو على وزن فعول من أوزان المبالغة، فلو قالوا: (سنون) بفتح السين لالتبس بفعول من: سنّ يسنّ، فكان كسر السين تحقيقًا للجمع، إذ ليس فى الكلام اسم مفرد على وزن فعيل وفعول بكسر الفاء.

تثنية الأرض وجمعها:

فإن قيل: فما أنت صانع فى الأرضين؟ قيل: ليست الأرض فى الأصل كأسماء الأجناس مثل: ماء وحجر وتمر، ولكنها لفظة جارية مجرى المصدر فهى بمنزلة السفل والتحت، وبمنزلة ما يقابلها كالفوق والعلو، ولكنها وصف بها هذا المكان المحسوس فجرت مجرى امرأة زور وضيف، ويدل على هذا قول الراجز: ولم يقلّب أرضها البيطار.

يصف قوائم فرس، فأفرد اللفظ وإن كان يريد ما هو جمع فى المعنى.

فإذا كانت بهذه المنزلة فلا معنى لجمعها كما لا يجمع الفوق والتحت والعلو والسفل، فإن قصد المخبر إلى جزء من هذه الأرض الموطوءة، وعين قطعة محدودة منها خرجت عن معنى السفل الذى هو فى مقابلة العلو، حيث عين جزءاً محسوسًا منها، فجاز على هذا أن يثنى إذا ضممت إليه جزءاً آخر فنقول: رأيت أرضين ولا تقول للواحدة أرضة، كما تقول فى واحد التمر: تمرة؛ لأن الأرض ليس باسم جنس كما تقدم ولا يقال أيضًا أرضة من حيث قلت ضربة وجرحة لأنها فى الأصل تجرى مجرى السفل والتحت ولا يتصور فى العقول أن يقال: سفلة وتحتة كما يتصور ذلك فى بعض المصادر.

فلما لم يمكنهم أن يجمعوا أرضًا على أرضات من حيث رفضوا أرضة، ولا أمكنهم أن يقولوا: آرض ولا آراض، من حيث لم يكن مثل أسماء الأجناس كصخر وكلب، وكانوا قد عينوا مجزوءاً ممدوداً فقالوا فيه: أرض وفى تثنيته: أرضان، لم يستكثروا إذا أضافوا إلى الجزأين بالياء.

ورابعًا أن يجمعوه على حد التثنية، فقد تقدم السر فى الجمع الذى على حد التثنية، وأنه مقصود إلى آحاده على التعيين فإن أرادوا الكثرة والجمع الذى لا يتعين آحاده كأسماء الأجناس لم يحتاجوا إلى الجمع، فإن لفظ أرض يأتى على ذلك كله؛ لأنها كلها بالإضافة

إلى السماء تحت وسفل فعبر عنها بهذا اللفظ الجارى مجرى المصدر لفظًا ومعنى، وكأنه وصف لذاتها لا عبارة عن عينها وحقيقتها، إذ يصلح أن يعبر بع عن كل ما له فوق، وهو بالإضافة إلى ما يقابله سفل كما تقدم، فسماء كل شيء أعلاه، وأرضه أسفله، وتأمل كيف جاءت مجموعة فى قوله ﷺ : «طوقه من سبع أرضين»(٤٧) لما اعتمد الكلام على ذات الأرضين وأنفسها على التفضيل لآحادها دون الوصف لها بتحت أو سفل فى مقابلة فوق وعلو... فتأمله.

جمع السماء واشتقاقها:

فإن قلت: فلمَ جمعوا السماء فقالوا: سماوات؟ وهلا راعوا فيها ما راعوا فى الأرض فإنها مقابلة؟ فما الفرق بينهما؟.

قيل: بينهما فرقان: فرق لفظى، وفرق معنوى:

أما اللفظى: فإن الأرض على وزن ألفاظ المصادر الثلاثة وهو فعل كضرب وأما السماوات كان نظيرها فى المصادر التلاء والجلاء فهى بأبنية الأسماء أشبه.

وإنما الذى يماثل الأرض فى معناها ووزنها السفل والتحت، وهما لا يثنيان ولا يجمعان، وفى مقابلتهما الفوق والعلو، وهما كذلك لا يجمعان، على أنه قد قيل: إن السماوات ليس جمع سماء، وإنما هى جمع سماوة، وسماوة كل شيء أعلاه، وأما جمع سماء فقياسه أسمية كاكسية وأغطية أو سموات وليس هذا بشيء، فإن السماوة هى أعلى الشيء خاصة ليست باسم لشيء عال، وإنما هى اسم لجزئه العالى، وأما السماء فاسم لهذا السقف الرفيع بجملته، فالسماوات جمعه لا جمع أجزاء عالية منه على أنه كل عال.

وأحسن من هذا الفرق أن يقال: لو جمعوا أرضًا على قياس جموع التكسير لقالوا: آرض كأفلس، أو آراض كأجمال، أو أروض كفلوس، فاستثقلوا هذا اللفظ إذ ليس فيه من الفصاحة والحسن والعذوبة ما فى لفظ السماوات، وأنت تجد السمع ينبو عنه بقدر ما يستحسن لفظ السماوات، ولفظ السماوات يلج فى السمع بغير استئذان لنصاعته وعذوبته.

ولفظ الأراضى لا يأذن له السمع إلا على كره ولهذا تفادوا من جمعه إذا أرادوه بثلاثة

---

(٤٧) **صحيح**: رواه البخارى (٣١٩٥) مسلم (١٦١٢).

ألفاظ تدل على التعدد كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ١٢) كل هذا تفاديًا من أن يقال: أراضٍ وآراض.

الفرق المعنوى:

فإن الكلام متى اعتمد به على السماء المحسوسة التى هى السقف وقصد به إلى ذاتها دون معنى الوصف صح جمعها جمع السلامة لأن العدد قليل، وجمع السلامة بالقليل أولى لما تقدم من قربه من التثنية القريبة من الواحد، ومتى اعتمد الكلام على الوصف ومعنى العلى والرفعة جرى اللفظ مجرى المصدر الموصوف به فى قولك: قول عدول وزور.

وأما الأرض فأكثر ما تجيء مقصودًا بها معنى التحت والسفل، دون أن يقصد ذواتها وأعدادها، وحيث جاءت مقصودًا بها الذات والعدد أتى بلفظ يدل على البعد كقوله: ﴿وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾.

وفرق ثان: وهو أن الأرض لها نسبة لا إلى السماوات وسعتها، بل هى بالنسبة إليها كحصاة فى صحراء، فهى وإن تعددت وتكبرت فهى بالنسبة إلى السماء كالواحد القليل فاختير لها اسم الجنس.

وفرق ثالث: أن الأرض هى دار الدنيا التى بالإضافة إلى الآخرة، كما يدخل الإنسان إصبعه فى اليم فما تعلق بها هو مثال الدنيا من الآخرة، والله سبحانه لم يذكر الدنيا إلا مقللاً لها محقرًا لشأنها.

وأما السماوات فليست من الدنيا، هذا على أحد القولين فى الدنيا، فإنه اسم للمكان فإن السماوات مقر ملائكة الرب تعالى، ومحل دار جزائه، ومهبط ملائكته ووحيه، فإذا اعتمد التعبير عُبِّر عنها بلفظ الجمع؛ إذ المقصود ذواتها لا مجرد العلو والفوق؛ وأما إذا أريد الوصف الشامل للسماوات وهو معنى العلو والفوق، أفردوا ذلك بحسب ما يتصل به من الكلام والسياق فتأمل قوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ (الملك: ١٦، ١٧) كيف أفردت هنا لما كان المراد الوصف الشامل والفوق المطلق ولم يرد سماء معينة مخصوصة، ولما لم تفهم الجهمية هذا المعنى أخذوا فى تحريف الآية عن مواضعها.

إفراد السماء وجمعها:

وكـذا قـال الله تعـالى: ﴿ **وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ** ﴾ (يونس: ٦١) بخلاف قوله فى (سبأ): ﴿ **عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ** ﴾ (سبأ: ٣) فإن قبلها ذكر سبحانه سعة ملكه ومحله وهو السماوات كلها والأرض ولما لم يكن فى سورة (يونس) ما يقتضى ذلك أفردها إرادة للجنس، وتأمل كيف أتت مجموعة فى قوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ** ﴾ (الأنعام: ٣) فإنها أتت مجموعة هنا لحكمة ظاهرة، وهى تعلق الظرف بما فى اسمه تبارك وتعالى من معنى الإلهية، فالمعنى: وهو الإله، وهو المعبود فى كل واحدة من السماوات، ففى كل واحدة من هذا الجنس هو المألوه المعبود، فذكر الجمع هنا أبلغ وأحسن من الاقتصار على لفظ الجنس الواحد.

ولما عزب هذا المعنى عن فهم بعض المتسننة فسر الآية بما لا يليق بها فقال: الوقف التام على السماوات ثم يبتدئ بقوله: ﴿ **وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ** ﴾ (الأنعام: ٣) وغلط فى فهم الآية، وأن معناها ما أخبرتك به وهو قول محققى أهل التفسير، وتأمل كيف جاءت مفردة فى قوله: ﴿ **فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ** ﴾ (الذاريات: ٢٣) إرادة لهذين الجنسين أى ربُّ كل ما علا وكل ما سفل، فلما كان المراد عموم ربوبيته أتى بالاسم الشامل لكل ما يسمى سماء، وكل ما يسمى أرضًا وهو أمر حقيقى لا يتبدل ولا يتغير، وإن تبدلت عين السماء والأرض فانظر كيف جاءت مجموعة فى قوله: ﴿ **يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ** ﴾ (الجمعة: ١) فى جميع الصور لما كان المراد الإخبار عن تسبيح سكانها على كثرتهم، وتباين مراتبهم، لم يكن بد من جمع محلهم.

ونظير هذا جمعها فى قوله: ﴿ **وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ** ﴾ (الأنبياء: ١٩) وكذلك جاءت فى قوله: ﴿ **تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ** ﴾ (الإسراء: ٤٤) مجموعة؛ إخبارًا بأنها تسبح له بذواتها وأنفسها على اختلاف عددها، وأكد هذا المعنى بوصفها بالعدد ولم يقتصر على السموات فقط، بل قال السبع، وانظر كيف جاءت مفردة فى قوله: ﴿ **وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ** ﴾ (الذاريات: ٢٢) فالرزق: المطر، وما وعدنا به: الجنة، وكلاهما فى هذه الجهة لا أنهما فى كل واحدة من

السماوات فكان لفظ الإفراد أليق بها، ثم تأمل كيف جاءت مجموعة فى قوله: ﴿قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥) لما كان المراد نفى علم الغيب عن كل من هو فى واحدة من السماوات أتى بها مجموعة، وتأمل كيف لم يجئ فى سياق الإخبار بنزول الماء منها إلا مفردة، حيث وقعت لما لم يكن المراد نزوله من ذات السماء بنفسها، بل المراد الوصف، وهذا باب قد فتح الله ولك فلجه.

وانظر إلى أسرار الكتاب وعجائبه وموارد ألفاظه جمعًا وإفرادًا وتقديمًا وتأخيرًا إلى غير ذلك من أسراره... فلله الحمد والمنة لا يحصى أحد من خلقه ثناء عليه.

هل الرزق من السماء أو من السماوات؟:

فإن قيل: فهل يظهر فرق بين قوله تعالى فى سورة (يونس): ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ﴾ (يونس: ٣١) وبين قوله فى سورة (سبأ): ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ (سبأ: ٢٤).

قيل: هذا من أدق هذه المواضع وأغمضها وألطفها فرقًا فتدبر السياق تجده نقيضًا لما وقع، فإن الآيات التى فى (يونس) سيقت مساق الاحتجاج عليهم بما أقروا به، ولم يمكنهم إنكاره من كون الربِّ تعالى هو رازقهم ومالك أسماعهم وأبصارهم ومدبر أمورهم وغيرها ومخرج الحى من الميت، والميت من الحى.

فلما كانوا مقرين بهذا كله حَسُنَ الاحتجاج به عليهم، إنَّ فاعل هذا هو الله الذى لا إله غيره، فكيف يعبدون معه غيره، ويجعلون له شركاء، لا يملكون شيئًا من هذا، ولا يستطيعون فعل شيء منه، ولهذا قال بعد أن ذكر ذلك من شانه تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ (يونس: ٣١) أى: لا بد أنهم يقرون بذلك، ولا يجحدونه، فلا بد أن يكون المذكور مما يقرون به.

والمخاطبون المحتج عليهم بهذه الآية إنما كانوا مقرين بنزول الرزق من قبل هذه السماء التى يشاهدونها بالحس، ولم يكونوا مقرين ولا عالمين بنزول الرزق من سماء إلى سماء، حتى تنتهى إليهم، ولم يصل علمهم إلى هذا فأفردت لفظ السماء هنا، فإنه لا يمكنهم إنكار مجيء الرزق منها لا سيما والرزق ههنا إن كان هو المطر فمجيئه من السماء التى هى السحاب فإنه يسمى سماء لعلوه، وقد أخبر سبحانه أنه بسط السحاب فى السماء بقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

(الـــروم: ٤٨) والسحاب: إنما هو مبسوط فى جهة العلو لا فى نفس الفلك، وهذا معلوم بالحس فلا يلتفت إلى غيره، فلما انتظم هذا بذكر الاحتجاج عليهم لم يصلح فيه إلا إفراد السماء لأنهم لا يقرون بما ينزل من فوق ذلك من الأرزاق العظيمة للقلوب والأرواح، ولا بد من الوحى الذى به الحياة الحقيقية الأبدية، وهو أولى باسم الرزق من المطر الذى به الحياة الفانية المنقضية.

فمـا ينزل من فـوق ذلك من الوحى والرحمـة والألطاف والمـوارد الربانيـة والتنزلات الإلهية، وما به قـوام العالم العلوى والسفلى من أعظم أنواع الرزق، ولكن القـوم لم يكونوا مقرين به فخوطبوا بما هو أقرب الأشياء إليهم بحيث لا يمكنهم إنكاره.

وأما الآية التى فى سورة (سبأ) فلم ينتظم بها ذكر إقرارهم بما ينزل من السـموات ولهذا أمر رسوله بأن يتولى الجواب فيها، ولم يذكر عنهم أنهم المجيبون المقرّون فقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ (سبـا: ٢٤) ولم يقل: سيقولون الله، فأمر تعالى نبيه ﷺ أن يجيب بأن ذلك هو الله وحده الذى ينزل رزقه على اختلاف أنواعه ومنافعه من السموات السبع، وأما الأرض فلم يدع السياق إلى جمعها فى واحدة من الاثنين، إذ يقرُّ به كل أحد مؤمن وكافر، وبر وفاجر.

إفراد الرياح وجمعها:

ومن هذا الباب ذكر الرياح فى القرآن جمعًا ومفردة، فحيث كانت فى سياق الرحمة أتت مجموعة، وحيث وقعت فى سياق العذاب أتت مفردة، وسر ذلك أن رياح الرحمة مختلفة الصفات والمهاب والمنافع، وإذا هاجت منها ريح أنشأ لها ما يقابلها ما يكسر سَوْرتها ويصدم حدتها، فينشأ من بينهما ريح لطيفة تنفع الحيوان والنبات فكل ريح منها فى مقابلها ما يعدلها ويرد سورتها فكانت فى الرحمة ريحًا.

وأما فى العذاب فإنها تأتى من وجه واحد وحمام واحد لا يقوم لها شىء ولا يعارضها غيرها حتى تنتهى إلى حيث أمرت لا يرد سورتها ولا يكسر شرتها، فتمتثل ما أمرت به وتصيب ما أرسلت إليه؛ ولهذا وصف سبحانه الريح التى أرسلها على عاد بأنها عقيم فقال: ﴿أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ (الذاريات: ٤١) وهى التى لا تلقح ولا خير فيها، والتى تعقم ما مرت عليه.

ثم تأمل كيف اطرد هذا إلا فى قوله فى سورة (يونس): ﴿هُوَ الَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ

وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾ (يونس: ٢٢) فذكر ريح الرحمة الطيبة بلفظ الإفراد؛ لأن تمام الرحمة هناك إنما تحصل بوحدة الريح لا باختلافها، فإن السفينة لا تسير إلا بريح واحدة من وجه واحد سيرها، فإذا اختلفت عليها الرياح وتصادمت وتقابلت فهو سبب الهلاك، فالمطلوب هناك ريح واحدة لا رياح، وأكد هذا المعنى بوصفها بالطيب دفعًا لتوهم أن تكون ريحًا عاصفة، بل هى مما يفرح بها لطيبها فلينزه الفطن بصيرته فى هذه الرياض المونقة المعجبة التى ترقص القلوب لها فرحًا ويتغذى بها عن الطعام والشراب، والحمد لله الفتاح العليم.

فمثل هذا الفصل يعضُّ عليه بالنواجذ وتثنى عليه الخناصر، فإنه يشرف بك على أسرار عجائب تجتنيها من كلام الله، والله الموفق للصواب.

مصطلحات بين الإفراد والجمع:

مما يدخل فى هذا الباب جمع الظلمات وإفراد النور، وجمع سبل الباطل وإفراد سبل الحق، وجمع الشمائل وإفراد اليمين.

أما الأول فكقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (الأنعام: ١).

وأما الثانى فكقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

وأما الثالث فكقوله: ﴿يَتَفَيَّأُ ظِلالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ﴾ (النحل: ٤٨) والجواب عنها يخرج من مشكاة ج واحدة، وسر ذلك - والله أعلم - أن طريق الحق واحد، وهو على الواحد للأحد كما قال تعالى: ﴿هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾ (الحجر: ٤١) قال مجاهد: الحق طريقه على الله ويرجع إليه كما يقال: طريقك علىّ.

ونظيره قوله: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل: ٩) فى أصح القولين، أى: السبيل القصد الذى يوصل إلى الله، وهى طريق عليه، قال الشاعر:

فهن المنايا أىَّ واد سلكنهُ
عليها طريقى أو عليه طريقُها

وقد قررت هذا المعنى وبينت شواهده من القرآن، وسر كون الصراط المستقيم على الله، وكونه تعالى على الصراط المستقيم، كما فى قول هود: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

(هـود: ٥٦) فى كتاب (التحفة المكية) والمقصود: أن طريق الحق واحد إذ مرده إلى الله الملك الحق، وطرق الباطل متشعبة متعددة، فإنها لا ترجع إلى شيء موجود ولا غاية لها يوصل إليـهـا، بل هى بمنزلة بنيات الطريق، وطريق الحق بمنزلة الطريق المـوصل إلى المقصود، فهى وإن تنوعت فأصلها طريق واحد.

ولما كانت الظلمة بمنزلة طرق الباطل، والنور بمنزلة طريق الحق، فقد أفرد النور وجمعت الظلمات، وعلى هذا جاء قوله: ﴿ **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ** ﴾ (البقرة: ٢٥٧) فوحَّد ولى الذين آمنوا وهو الله الواحد الأحد، وجمع الذين كفروا لتعددهم وكثرتهم وجمع الظلمات وهى طرق الضَّلال والغَيِّ لكثرتها واختلافها، ووحّد النور، وهو دينه الحق وطريقه المستقيم الذى لا طريقَ إليه سواه.

ولما كانت اليمين جهة الخير والفلاح، وأهلها هم الناجون أفردت، ولما كانت الشمال جهة أهل الباطل، وهم أصحاب الشمال، جمعت فى قوله: ﴿ **عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ** ﴾ (النحل: ٤٨).

فإن قيل: فهلا كذلك فى قوله: ﴿ **وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ** ﴾ (الواقعة: ٤١) وما بالها جاءت مفردة؟.

قـيل: جاءت مفردة؛ لأن المراد أهل هذه الجهة ومصيرهم ومآلهم إلى جهة واحدة، وهى جهة الشمال مستقر أهل النار، والنار من جهة الشمال فلا يحسن مجيئها مجموعة، لأن الطرق الباطلة وإن تعددت فغايتها المرد إلى طريق الجحيم وهى جهة الشمال، وكذلك مجيئها مفردة فى قوله: ﴿ **عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ** ﴾ (ق: ١٧) لما كان المراد أن لكل عبد قعيدين: قعيداً عن يمينه وقعيداً عن شماله، يحصيان عليه الخير والشر، فلكل عبد من يختص بيمينه وشماله من الحفظة فلا معنى للجمع ههنا، وهذا بخلاف قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ **ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ** ﴾ (الأعراف: ١٧) فإن الجمع هنا فى مقابلة كثرة من يريد إغواءهم، فكأنه أقسم أن يأتى كل واحد واحد من بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله، ولا يحسن هنا عن يمينهم وعن شمالهم، بل الجمع ههنا من مقابلة الجملة بالجملة المقتضى توزيع الأفراد.

ونظيره: ﴿ **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** ﴾ (المائدة: ٦) وقد قال بعض الناس:

إنَّ الشمال إنما جمعت في الظلال وأفرد اليمين؛ لأن الظل حين ينشأ أول النهار يكون في غاية الطول يبدو كذلك ظلا واحداً من جهة اليمين، ثم يأخذ في النقصان، وأما إذا أخذ في جهة الشمال فإنه يتزايد شيئًا فشيئًا، والثاني منه غير الأول، فلما زاد منه شيئًا فهو غير ما كان قبله فصار كل جزء منه كأنه ظل، فحسن جمع الشمائل في مقابلة تعدد الظلال... وهذا معنى حسن.

المشرق والمغرب بين الجمع والتثنية والإفراد:

ومن هذا المعنى مجيء المشرق والمغرب في القرآن تارة مجموعين وتارة مثنيين وتارة مفردين لاختصاص كل محل بما يقتضيه من ذلك، فالأول كقوله: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ (المعارج: ٤٠) والثاني كقوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ﴿١٧﴾ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن: ١٧، ١٨) والثالث كقوله: ﴿رَّبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً﴾ (المزمل: ٩) فتأمل هذه الحكمة البالغة في تغاير هذه المواضع، في الإفراد والجمع والتثنية بحسب موادها، يطلعك على عظمة القرآن الكريم وجلالته، وأنه تنزيل من حكيم حميد.

فحيث جمعت كان المراد بها مشارق الشمس ومغاربها في أيام السنة وهي متعددة وحيث أفردت كان المراد أفقي المشرق والمغرب.

وحيث ثنيا كان المراد مشرقي صعودها وهبوطها ومغربيهما، فإنها تبتدئ صاعدة حتى تنتهي إلى غاية أوجها وارتفاعها فهذا مشرق صعودها، وينشأ منه فصلا الخريف والشتاء؛ فجعل مشرق صعودها بجملته مشرقًا واحداً ومشرق هبوطها بجملته مشرقًا واحداً ويقابلها مغرباها، فهذا وجه اختلاف هذه في الإفراد والتثنية والجمع.

وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه فلم أرَ أحداً تعرض له ولا فتح بابه، وهو بحمد الله بين من السياق، فتأمل وروده مثنى في سورة الرحمن لما كان مساق السورة مساق المثاني المزدوجات، فذكر أولاً نوعي الإيجاد وهما الخلق والتعظيم، ثم ذكر سراجي العالم ومظهري نوره وهما الشمس والقمر، ثم ذكر نوعي النبات ما قام منه على ساق وما انبسط منه على وجه الأرض، وهما النجم والشجر، ثم ذكر نوعي السماء المرفوعة والأرض الموضوعة، وأخبر أنه رفع هذه ووضع هذه، ووسّط بينهما ذكر الميزان، ثم ذكر العدل والظلم في الميزان، فأمر بالعدل ونهى عن الظلم، ذكر نوعي الخارج من الأرض وهما

الحبوب والثمار، ثم ذكر خلق نوعى المكلفين وهما: نوع الإنسان ونوع الجان، ثم ذكر نوعى المشرقين ونوعى المغربين، ثم ذكر بعد ذلك البحرين الملح والعذب، فتأمل حسن تثنية المشرق والمغرب فى هذه السورة وجلالة ورودهما لذلك، وقدر موضعهما اللفظ مفرداً ومجموعًا تجد السمع ينبو عنه، ويشهد العقل بمنافرته للنظم، ثم تأمل ورودهما مفردين فى سورة (المزمل) لما تقدمهما ذكر الليل والنهار فأمر رسوله بقيام الليل ثم أخبره أن له فى النهار سبحًا طويلاً، فلما تقدم ذكر الليل وما أمر به فيه وذكر النهار وما يكون منه فيه، عقب ذلك بذكر المشرق والمغرب اللذين هما مظهر الليل والنهار، فكان ورودهما مفردين فى هذا السياق أحسن من التثنية والجمع، لأن ظهور الليل والنهار هما واحد، فالنهار أبداً يظهر من المشرق والليل أبداً يظهر من المغرب، ثم تأمل مجيئهما مجموعين فى سورة المعارج فى قوله: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ﴿٤٠﴾ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ (المعارج: ٤٠، ٤١)لما كان هذا القسم فى سياق سعة ربوبيته وإحاطة قدرته والمقسم عليه أرباب هؤلاء، والإتيان بخير منهم ذكر المشارق والمغارب لتضمنهما انتقال الشمس التى هى أحد آياته العظيمة الكبيرة، ونقله سبحانه لها وتصريفها كل يوم فى مشرق ومغرب، فمن فعل هذا كيف يعجزه أن يبدل هؤلاء وينقل إلى أمكنتهم خيراً منهم؟.

وأيضًا فإن تأثير مشارق الشمس ومغاربها فى اختلاف أحوال النبات والحيوان أمر مشهور، وقد جعل الله تعالى ذلك بحكمته سببًا لتبدل أجسام النبات وأحوال الحيوانات وانتقالها من حال إلى غيره، ويبدل الحر بالبرد، والبرد بالحر، والصيف بالشتاء، والشتاء بالصيف، إلى سائر تبدل أحوال الحيوان والنبات والرياح والأمطار والثلوج... وغير ذلك من التبدلات والتغيرات الواقعة فى العالم بسبب اختلاف مشارق الشمس ومغاربها، كان ذلك تقدير العزيز العليم، فكيف لا يقدر مع ما يشهدونه من ذلك على أن يبدل خيراً منهم، وأكد هذا المعنى بقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ فلا يليق بهذا الموضع سوى لفظة الجمع.

ثم تأمل كيف جاءت أيضًا فى سورة (الصافات) مجموعة فى قوله: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾ (الصافات: ٥)لما جاءت مع جملة المربوبات المتعددة وهى السماوات والأرض وما بينهما كان الأحسن مجيئها مجموعة؛ لينتظم مع ما تقدم من الجمع والتعدد.

ثم تأمل كيف اقتصر على المشارق دون المغارب لاقتضاء الحال لذلك، فإن المشارق مظهر الأنوار وأسباب انتشار الحيوان وحياته وتصرفه ومعاشه وانبساطه فهو إنشاء مشهود، فقدمه بين يدى الرد على منكرى البعث، ثم ذكر تعجب بنيه من تكذيبهم واستبعادهم البعث بعد الموت، ثم قدر الموت وحالهم فيه، وكان الاقتصار على ذكر المشارق ههنا فى غاية المناسبة للغرض المطلوب... والله أعلم.

فائدة: علامة التثنية والجمع

إنما ظهرت علامة التثنية والجمع فى الفعل دون علامة الواحد؛ لأن الفعل يدلُّ على فاعل مطلق، ولا يدل على تثنية ولا جمع لأنهما طارئان على الإفراد وهو الأصل، ففعل الواحد مستغن عن علامة الإضمار لعلم السامع أن له فاعلاً، ولا كذلك فى التثنية والجمع، لأن السامع لا يعلم أن الفاعل مثنى ولا مجموع.

استتار الضمير فى الفعل:

فإن قيل: فما معنى استتار الضمير فى الفعل وهو حروف مركبة من حركات اللسان؟ فكيف يستتر فيها شيء أو يظهر؟.

قيل: أكثر ألفاظ النحاة محمول على الاستعارة والتشبيه والتسامح، إذ مقصودهم التقريب على المتعلمين، والتحقيق أن الفاعل مضمر فى نفس المتكلم، ولفظ الفعل متضمن له دال عليه، واستغنى عن إظهاره لتقدم ذكره وعبر عنه بلفظ مضمر، ولم يعبّر عنه بمحذوف؛ لأن المضمر هو المستتر، فهو مضمر فى النية مخفى فى الخلد، والإضمار هو الإخفاء.

فإن قيل: فهلا سموا ما حذفوه لفظًا وأرادوا نيته مضمراً مثل الغاية فى قولك: الذى رأيت زيد، وما الفرق بينهما وبين زيد قام؟.

قيل: الضمير فى (زيد قام) لم ينطق به ثم حذف، ولكنه مضمر فى الإرادة ولا كذلك الضمير المحذوف للعلم به؛ لأنه قد لفظ به فى النطق، ثم حذف تخفيفًا فلما كان قد لفظ به ثم قطع من اللفظ تخفيفًا عبر عنه بالحذف، والحذف هو القطع من الشيء فهذا هو الفرق بينهما.

فائدة: علامة التثنية والجمع للفعل

لحاق علامة التثنية والجمع للفعل مقدمًا جاء فى لغة قوم من العرب؛ حرصًا على البيان وتوكيداً للمعنى، إذ كانوا يسمون بالتثنية والجمع نحو: فلسطين وقنسرين، وحمدان وسلمان، مما يشبه لفظه لفظ المثنى والجمع، فهذا ونحوه دعاهم إلى تقديم العلامة فى قولهم: (أكلونى البراغيث) وقد ورد فى الحديث: «يتعاقبون فيكم ملائكة»(٤٨).

وكما أن هذه العلامة ليست للفعل إنما هى للفاعلين، وكذلك التاء فى: قامت هند، ليست للفعل، إذ هو حيث يذكر لا يلحقه تأنيث إلا فى نحو (ضربه وقتله) والفعل لم يشتق من المصدر محدودًا، وإنما يدلُّ عليه مطلقًا، فالتاء إذًا بمنزلة علامة التثنية والجمع، إلا أنها ألزم للفعل منها.

وقد ذكر النحاة فى ذلك فروقًا وعللاً مشهورة فراجعها.

إلحاق علامة التأنيث للفعل:

قالوا: إن الاسم المؤنث لو كان تأنيثه حقيقيًا فلا بدَّ من لحوق تاء التأنيث فى الفعل، وإن كان مجازيا لكنت بالخيار، وزعموا أن التاء فى ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ**﴾ (الحجرات: ١٤) ونحوه لتأنيث الجماعة وهو غير حقيقى، وقد كان على لحوق التاء فى: ﴿**وَقَالَ نِسْوَةٌ**﴾ (يوسف: ٣٠) أولى لأن تأنيثهنَّ حقيقى، واتفقوا أن الفعل إذا تأخر عن فاعله المؤنث فلا بد من إثبات التاء، وإن لم يكن التأنيث حقيقيًا ولم يذكروا فرقًا بين تقدم الفعل وتأخره.

ومما يقال لهم: إذا لحقت التاء لتأنيث الجماعة فلمَ لا يجوز فى جمع السلامة المذكر كما جازت فى جمع التكسير؟ ومما يقال لهم أيضًا: إذا كان لفظ الجماعة مؤنثًا فلفظ الجمع مذكر فلمَ روعى لفظ التأنيث دون لفظ التذكير؟ فإن قلت: أنت مخير، فإن راعيت لفظ التأنيث أنثت، وإن راعيت لفظ التذكير ذكَّرت.

قيل لهم: هذا باطل فإن أحداً من العرب لم يقل: الهندان ذهب ولا الأعراب انطلق، مراعاة للفظ الجمع فبطلت العلة، فهذه عللهم قد انتقضت كما ترى، فاسمع الآن سرَّ المسألة وكشف قناعها.

الأصل فى هذا الباب أن الفعل متى اتصل بفاعله، ولم يحجز بينهما حاجز لحقت

---

(٤٨) **صحيح**: رواه البخارى (٥٥٥) مسلم (٦٣٢).

العلامة ولا نبالى أكان التأنيث حقيقيًا أم مجازيًا، فتقول: طابت الثمرة وجاءت هند، إلا أن يكون الاسم المؤنث فى معنى اسم آخر مذكر كالحوادث والحدثان والأرض فلذلك جاء فإن الحوادث أودى بها، فإن الحوادث فى معنى الحدثان وجاء: (ولا أرض أبقل إبقالها) فإنه فى معنى: (ولا مكان أبقل إبقالها).

وإذا فصلت الفعل عن فاعله فكلما بعد عنه قوى حذف العلامة، وكلما قرب قوى إثباتها، وإن توسط توسط فـ (حضر القاضى اليوم امرأة) أحسن من حضرت.

وفى القرآن: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ﴾ (هود: ٦٧) ومن هنا كان إذا تأخر الفعل عن الفاعل وجب ثبوت التاء، طال الكلام أم قصر، لأن الفعل إذا تأخر كان فاعله مضمرًا متصلاً به اتصال الجزء بالكل، فلم يكن بد من ثبوت التاء لفرط الاتصال.

وإذا تقدم الفعل متصلاً بفاعله الظاهر فليس مؤخر الاتصال كهو مع المضمر؛ لأن الفاعل الظاهر كلمة والفعل كلمة أخرى، كان حذف التاء فى تأنيث هند وطابت الثمرة أقرب إلى الجواز منه فى قولك: الثمرة طابت.

فإن حجز بين الفعل وفاعله حاجز كان حذف التاء حسنًا وكلما كثرت الحواجز كان حذفها أحسن فإن كان الفاعل جمعًا مكسرًا دخلت التاء للتأنيث وحذفت لتذكير اللفظ لأنه بمنزلة الواحد فى أن إعرابه كإعرابه ومجراه فى كثير من الكلام مجرى اسم الجنس فإن كان الجمع مسلمًا فلا بد من التذكير لسلامة لفظ الواحدة فلا تقول: قالت الكافرون، كما لا تقول: قالت الكافر، لأن اللفظ بحاله لم يتغير بطرو الجمع عليه.

فإن قيل: فلم لا تقول: الأعراب قال، كما تقوله مقدمًا؟.

قيل: ثبوت التاء إنما كان مراعاة لمعنى الجماعة، فإذا أردت ذلك المعنى أثبت التاء، وإن تأخر الفعل لم يجز حذفه لاتصال الضمير، وإن لم ترد معنى الجماعة حذفت التاء إذا تقدم الفعل ولم يحتج إليها إذا تأخر لأن ضمير الفاعلين لجماعة فى المعنى وليسوا جمعًا، لأن الجمع مصدر جمعت أجمع، فمن قال: إن التذكير فى (ذهب الرجال وقام الهندات) مراعاة لمعنى الجمع فقد أخطأ، وأما حذف التاء من: (وقال نسوة) فلأنه اسم جمع كرهط وقوم، ولولا أن فيه تاء التأنيث لفتحت التاء فى فعله، ولكنه قد يجوز أن تقول: قالت نسوة كما تقول: سألت قبيلة ونسوة.

فإن قلت: إذا كانت النسوة باللام كان دخول التاء فى الفعل أحسن، كما كان ذلك

في: قالت الأعراب، لأن اللام للعهد وكان الاسم قد تقدم ذكره، فأشبهت حال الفعل حاله إذا كان فيه ضمير يعود إلى مذكور من أجل الألف واللام فإنها ترد إلى معهود.

معنى الصيحة في القرآن الكريم:

فإذا قلت: فإذا استوى ذكر التاء وتركها في الفعل المتقدم، وفاعله مؤنث غير حقيقي فما الحكمة في اختصاصها في قصة شعيب بالفعل وحذفها في قصة صالح: ﴿ **وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ** ﴾ (هود: ٦٧)؟.

قلت: الصيحة في قصة صالح في معنى العذاب والخزي إذ كانت منتظمة بقوله سبحانه: ﴿ **وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ** ﴾ (هود: ٦٦) فصارت الصيحة عبارة عن ذلك الخزي وعن العذاب المذكور في الآية، فقوى التذكير بخلاف قصة شعيب، فإنه لم يذكر فيها ذلك، هذا جواب السهيلي.

وعندي فيه جواب أحسن من هذا إن شاء الله وهو: أن الصيحة يراد بها المصدر بمعنى: الصياح، فيحسن فيها التذكير، ويراد بها الواحدة من المصدر، فيكون التأنيث أحسن.

وقد أخبر تعالى عن العذاب الذي أصاب به قوم شعيب بثلاثة أمور كلها مؤنثة اللفظ:

أحدها: الرجفة في قوله في الأعراف: ﴿ **فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ** ﴾ (الأعراف: ٧٨).

الثاني: الظلة بقوله: ﴿ **فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ** ﴾ (الشعراء: ١٨٩).

الثالث: الصيحة: ﴿ **وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ** ﴾ (هود: ٦٧) وجمع لهم بين الثلاثة، فإن الرجفة بدأت بهم فأصحروا إلى الفضاء خوفًا من سقوط الأبنية عليهم، فصهرتهم الشمس بحرها ورفعت لهم الظلة، فأهرعوا إليها يستظلون بها من الشمس، فنزل عليهم منها العذاب وفيه الصيحة فكان ذكر الصيحة مع الرجفة والظلة أحسن من ذكر الصياح وكان ذكر التاء... والله أعلم.

فإن قيل: فلمَ قلتم: إن التاء حرف ولم تجعلوها بمنزلة الواو والألف في قاما وقاموا؟.

قيل: لإجماع العرب على قولهم: الهندان قامتا بالتاء والضمير، ولا يجوز أن يكون للفعل ضميران فاعلان.

فإن قيل: فما الفرق بين قوله: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ (النحل: ٣٦) وبين قوله: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ (الأعراف: ٣٠).

قيل: الفرق من وجهين: لفظي ومعنوي، أما اللفظي فهو أن الحروف الحواجز بين الفعل والفاعل في قوله: ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ أكثر منها في قوله: ﴿حَقَّتْ عَلَيْهِ﴾ وقد تقدم أن الحذف مع كثرة الحواجز أحسن.

وأما المعنوي فإن من في قوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ واقعة على الأمة والجماعة وهي مؤنثة لفظًا ألا تراه يقول: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ (النحل: ٣٦) ثم قال: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ أي: من تلك الأمم أمم حقت عليهم الضلالة.

ولو قال بدل ذلك: ضلت، لتعينت التاء، ومعنى الكلامين واحد، وإذا كان معنى الكلامين واحدًا كان إثبات التاء أحسن من تركها؛ لأنها ثابتة فيما هو في معنى الكلام الآخر.

وأما ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ فالفريق مذكر، ولو قال: فريقا ضلُّوا لكان بغير تاء، وقولهم: ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ في معناه فجاء بغير تاء وهذا أسلوب لطيف من أساليب العربية تدع العرب حكم اللفظ الواجب له في قياس لغتها إذا كان في معنى كلمة لا يجب لها ذلك الحكم تراهم يقولون: هو أحسن الفتيان وأجمله، لأنه في معنى: هو أحسن فتى وأجمله.

ونظيره تصحيحهم: حول وعور لأنه في معنى أحول وأعور... ونظائره كثيرة جدًا، فإذا حسن الحمل على المعنى فيما كان القياس لا يجوزه فما ظنك به حيث يجوِّزه القياس والاستعمال؟.

وأحسن من هذا أن يقول: إنهم أرادوا أحسن شيء وأجمله فجعلوا مكان شيء قولهم الفتيان تنبيهًا على أنه أحسن شيء من هذا والجنس، فلو اقتصروا على ذكر شيء لم يدل على الجنس المفضل عليه، ومن هذا قوله ﷺ: «أحناه على ولد في صغره، وأرعاه في ذات يده»[(٤٩)] فهذا يدل على أن التقدير هناك أحسن شيء وأجمله لأنه أحسن فتى، إذ لو كان التقدير أحسن فتى لكان نظيره هنا أحنى امرأة على ولد، وكان يقال: أحناها وأرعاها، فلما عدل إلى التذكير دلّ على أنهم أرادوا أحسن شيد من هذا الجنس وأرعاه.

---

(٤٩) **صحيح**: رواه البخاري (٥٠٨٢) مسلم (٢٥٢٧).

فائدة بديعة: قولهم (ضرب القوم بعضهم بعضًا)

قولك: (ضرب القوم بعضم بعضًا) هذه المسألة مما لم يدخل تحت ضبط النحاة ما يجب تقديمه من الفاعلين، فإن كلاهما ظاهر إعرابه وتقديم الفاعل متعين.

وسر ذلك وهو الضمير المحذوف، فإن الأصل أن يقال: ضرب القوم بعضهم بعضهم، لأن حق البعض أن يضاف إلى الكل ظاهرًا أو مقدرًا، فلما حذفوه من المفعول استغناء بذكره في الفاعل لم يجوزوا تأخير الفاعل فيقولوا: (ضرب بعضًا بعضهم)؛ لأن اهتمامهم بالفاعل قد قوى وتضاعف لاتصاله بالضمير الذى لا بد منه، فبعد أن كانت الحاجة إلى الفاعل مرة صارت الحاجة إلي مرتين.

فإن قلت: فما المانع من إضافة بعض المفعول إلى الضمير؟.

فتقول: ضرب القوم بعضهم بعض أو ضرب القوم بعض بعضهم؟.

قلت: الأصل أن يذكر الضميران منهما جميعًا، فلما أرادوا حذفه من أحدهما تخفيفًا كان حذفه مع المفعول الذى هو كالفضلة فى الكلام أولى من حذفه مع الفاعل الذى لا بد منه ولا غناء عنه، كقولك: خلطت القوم بعضهم ببعض؛ لأن رتبة المفعول ههنا التقدم على المجرور، كما كانت رتبة الفاعل التقديم على المفعول، فحق الضمير العائد على الكل أن يتصل بما هو أهم بالتقديم.

* * *

فائدة: (إنما) للنفى والإثبات

إذا قلت: (إنما يأكل زيد الخبز) فحققت ما يتصل، ومحقت ما ينفصل، هذه عبارة بعض النحاة، وهى عبارة أهل سمرقند، يقولون فى (إنما) وضعت لتحقيق المتصل، وتمحيق المنفصل.

وتلخيص هذا الكلام: أنها لنفى وإثبات، فأثبتت لزيد أكل الخبز المتصل به فى الذكر، ونفت ما عداه، فمعناه: ما يأكل زيد إلا الخبز، فإن قدمت المفعول فقلت: إنما يأكل الخبز زيد، انعكس المعنى والقصد.

فائدة بديعة: الوصلات الخمسة

الوصلات فى كلامهم التى وضعوها للتوصل بها إلى غيرها خمسة أقسام:

أحدها: حروف الجر التى وضعوها ليتوصلوا بالأفعال إلى المجرور بها، ولولاها لما نفذ الفعل إليها ولا باشرها.

الثاني: حرف (ها) التى للتنبيه، وضعت ليتوصل بها إلى نداء ذى الألف واللام.

الثالث: (ذو) وضعوها وصلة إلى وصف النكرات بأسماء الأجناس غير المشتقة كرجل ذى مال.

الرابع: الذى وضعوه وصلة إلى وصف المعارف بالجمل، ولولاها لما جرت صفاتها عليها.

الخامس: الضمير الذى جعل وصلة إلى ارتباط الجمل بالمفردات خبرًا وصفة وصلة وحالاً فأتوا بالضمير وصلة إلى جريان الجمل على هذه المفردات أحوالاً وأخباراً وصفات وصلات، ولم يصفوا المعرفة بالجملة مع وجود هذه الوصلة المصححة، كما وصفوا بها النكرة لوجهين:

أحدهما: أن النكرة مفتقرة إلى الوصف والتبيين فعلم أن الجملة بعدها مبينة لها ومكملة لفائدتها.

الوجه الثاني: أن الجملة تتنزل منزلة النكرة؛ لأنها خبر ولا يخبر المخاطب إلا بما يجهله لا بما يعرفه، فصلح أن يوصف بها النكرة بخلاف المعرفة فإنك لو قلت: (جاءنى زيد قائم أبوه) على وجه الوصف لما ارتبط الكلام بعضه ببعض، لاستقلال كل واحد منهما بنفسه فجاءوا بالوصلة التى توصلوا بها إلى وصف النكرة باسم الجنس وهى ذو، فقالوا: جاءنى زيد ذو قام أبوه وهى لبغة طيئ، وهى الأصل.

ثم إن أكثر العرب لما رآها اسمًا قد وصف بها المعرفة أرادوا تعريفه ليتفق الوصف والموصوف فى التعريف فأدخلوا الألف واللام عليه، ثم ضاعفوا اللام كيلا يذهب لفظها بالإدغام وتذهب ألف الوصل فى الدرج فلا يظهر التعريف فجاء منه هذا اللفظ تقديراً لـ «ذو» فلما رأوا الاسم قد انفصل عن الإضافة حيث صار معرفة ج قلبوا الواو منه ياء، إذ ليس فى كلامهم واو متطرفة مضموم ما قبلها إلا وتنقلب ياء كأدل وأحق وإنما صحب الواو

فى قولهم « ذو » لأنها كانت فى حكم التوسط، إذ المضاف مع المضاف إليه كالشىء الواحد فى معنى « ذو » وبمعنى طرف من معنى « ذا » التى للإشارة، لأن كلاً منهما يبين بأسماء الأجناس كقولك : هذا الغلام وهذا الرجل، فيتصل بها على وجه البيان كما يتصل بها ذو على جهة الإضافة، وكذلك قالوا فى المؤنث من « الذى » : التى بالتاء، كما قالوا فى المؤنث من « هذا » : هاتان وهاتين.

إعراب (الذى) فى حالة التثنية:

فإن قيل : فلمَ أعرب (الذى) فى حالة التثنية؟ .

قــيل : لأن الألف التى فيه بعضها علامة الرفع فى الأسماء المعربة فدار الأمر بين ثلاثة أمور .

أحـــدها : أن يبنوه وفيه علامة الإعراب وهو مستشنع، وصار بمنزلة من تعطل عن التصرف، وفيه آلته .

الثانى : أن يسقطوها منه ليعطوه حظه من البناء فيبطل معنى التثنية .

الثـالث : فإنه أسهل شىء عليهم، وهو إعرابه، فكان ترك مراعاة علة البناء أسهل عليهم من إبطال معنى التثنية، ولهذه بعينها أعربوا اثنى عشر وهذين وطرد هذا أن يكون (هذان) معربًا وهو الصحيح وممن نص عليه السهيلى، وأحسن ما بينا فإن الألف لا يكون علامة بناء بخلاف الضمير فإنها تكون للبناء كـ (حيث ومنذ) فتأمل هذا الموضع .

فــإن قلت : ينتقض عليك بالجمع فإنهم بنوه أعنى الذين وهو على حد التثنية وفيه علامة الإعراب .

قلت : الفرق بين الجمع والتثنية من وجهين :

أحدهما : أن الجمع قد يكون إعرابه كإعراب الواحد بالحركات نعم وقد يكون الجمع اسمًا واحداً فى اللفظ كقوم ورهط .

الثـــانى : أن الجمع نصبه وخفضه يضارع لفظه لفظ الواحد من حيث كان آخره ياء مكسوراً ما قبلها، فجعلوا الرفع الذى هو أقلُّ حالاته على النصب والخفض وغلبوا عليه النباء حيث كان لفظه فى الإعراب فى أغلب أحواله كلفظه فى البناء، وليس كذلك التثنية، فإن ياءها مفتوح ما قبلها فلا يضارع لفظها فى شىء من أحوالها لفظ الواحد، وأما النون فى

الذين فلا اعتبار بها؛ لأنها ليست فى الجمع ركنًا من أركان صيغته لسقوطها فى الإضافة من الشعر، كما قا ل الشاعر:

وإنَّ الذى حـانتْ بفلْج دمـاؤهم
همُ القـوم كلُّ القـوم يا أم خـالدِ

هذا تعليل السهيلى، وعندى فيه علة ثانية، وهى: أن التثنية فى (اللذين) خاصة من خواص الاسم قاومت شبه الحرف، فتقابل المقتضيان، فرجع إلى أصله، فأعرب بخلاف الذين فإن الجمع وإن كان من خواص الأسماء لكن هذه الخاصة ضعيفة فى هذا الاسم لنقصان دلالته مجموعًا عما يدلُّ عليه مفردًا، فإن (الذى) يصلح للعاقل... وغيره و(الذين) لا يستعمل إلا للعقلاء خاصة، فنقصت دلالته فضعفت خاصية الجمع فيه فبقى موجب بنائه على قوته، وهذا بخلاف المثنى فإنه يقال على العاقلين... وغيرهما فإنك تقول: الرجلان اللذان لقيتهما والثوبان اللذان لبستهما، ولا تقول: الثياب الذين لبستهم، وعلى هذا التعليل فلا حاجة بنا إلى ركوب ما تعسفه - رحمه الله - من مضارعة الجمع للواحد وشبهه به وتكلف الجواب عن تلك الإشكالات... والله أعلم.

فائدة بديعة: (ما) الموصولة

قول النحاة: إن (ما) الموصولة بمعنى (الذى) إن أرادوا به أنها بمعناها من كل وجه فليس بحق، وإن أرادوا أنها بمعناها من بعض الوجوه فحق، والفرق بينهما أن (ما) اسم مبهم فى غاية الإبهام حتى إنها تقع على كل شىء، وتقع على ما ليس بشىء، ألا تراك تقول: (إن الله يعلم ما كان، وما لم يكن) لفرط إبهامها لم يجز الإخبار عنها، حتى توصل بما يوضحها، وكل ما وصلت به يجوز أن يكون صلة لـ(الذى) فهو يوافق الذى فى هذا الحكم ويخالفها فى إبهامها، فلا تكون نعتًا لما قبلها ولا منعوته؛ لأن صلتها بعينها غير النعت.

وأيضًا فلو نعتت بنعت زائد على الصلة لارتفع إبهامها، وفى ارتفاع الإبهام منها جملة بطلان حقيقتها وإخراجها عن أصل موضوعها، وتفارق الذى أيضًا فى امتناعها من التثنية والجمع، وذلك أيضًا لفظ إبهامها، فإذا ثبت الفرق بينهما فاعلم أنه لا يجوز أن توجد إلا موصولة لإبهامها وموصوفة، ولا يجوز أن توجد إلا واقعة على جنس تتنوع منه أنواع؛ لأنها لا تخلو من الإبهام أبدًا، ولذلك كان فى لفظها ألف آخره لما فى الألف من المد والاتساع

فى هواء الفم مشاكلة لاتساع معناها فى الأجناس فإذا أوقعوها على نوع بعينه وخصُّوا به من يعقل وقصروها عليه، أبدلوا الألف نونًا ساكنة فذهب امتداد الصوت فصار قصر اللفظ موازنًا لقصر المعنى.

وإذا كان أمرها كذلك وجب أن يكون ضميرها العائد عليها من الصلة التى لا بدَّ للصلة منه، ولولا هو لم ترتبط بموصول حتى تكون صلة له فيجب أن يكون ذلك الضمير بمنزلة ما يعود عليه فى الإعراب والمعنى فإذا وقعت على ما هو فاعل فى المعنى كان ضميرها فاعلاً فى المعنى واللفظ نحو: (كرهت ما أصابك) فـ(ما) مفعولة لكرهت فى اللفظ، وهى فاعلة لأصاب فى المعنى، فالضمير الذى فى أصاب فاعل فى اللفظ والمعنى.

وإذا وقعت على مفعول كان ضميرها مفعولاً لفظًا ومعنى نحو: (سرنى ما أكلته، وأعجبنى ما لبسته) فهى فى المعنى مفعولة؛ لأنها عبارة عن الملبوس، فضميرها مفعول فى اللفظ والمعنى، وكذلك إذا وقعت على اللفظ كان ضميرها مجرورًا بـ(فى) لأن الظرف كذلك فى المعنى إلا أنها لا تقع على المصادر إلا على ما تختلف أنواعه للإبهام الذى فيها.

فإن قيل: فكيف وقعت على من يعقل كقوله: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص: ٧٥) ﴿**وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا**﴾ (الشمس: ٥) ﴿**وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ**﴾ (الكافرون: ٣) وأمثال ذلك؟.

قيل: هى فى هذا كله على أصلها من الإبهام والوقوع على الجنس العام لما يراد بما ما يراد بمن من التعيين لما يعقل والاختصاص دون الشيوع، ومن فهم حقيقة الكلام وكان له ذوق عرف هذا واستبان له.

وأما قوله تعالى: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص: ٧٥) فهذا كلام ورد فى معرض التوبيخ والتبكيت للعين على امتناعه من السجود ولم يستحق هذا التبكيت والتوبيخ، حيث كان السجود لمن يعقل ولكن للمعصية والتكبر على ما لم يخلقه إذ لا ينبغى التكبر لمخلوق على مثله، إنما التكبر للخالق وحده فكأنه يقول سبحانه: لم عصيتنى وتكبرت على ما لم تخلقه وخلقته أنا وشرفته وأمرتك بالسجود له، فهذا موضع (ما) لأن معناها أبلغ ولفظها أعمُّ، وهو فى الحجة أوقع، وللعذر والشبهة أقطع.

فلو قال: ما منعك أن تسجد لمن خلقت، لكان استفهامًا مجردًا من توبيخ وتبكيت،

ولتوهم أنه وجب السجود له من حيث كان يعقل، ولعله موجود فى ذاته وعينه وليس المراد كذلك، وإنما المراد توبيخه وتبكيته على ترك سجوده، لما خلق الله وأمره بالسجود له، ولهذا عدل عن اسم آدم العَلَم مع كونه أخصَّ، وأتى بالاسم الموصول الدال على جهة التشريف المقتضية لسجوده له كونه خلقه بيديه، وأنت لو وضعت مكان (ما) لفظة (من) لما رأيت هذا المعنى المذكور فى الصلة، وأن (ما) جيء بها وصلة إلى ذكر الصلة فتأمل ذلك، فلا معنى إذًا للتعيين بالذكر إذ لو أريد التعيين لكان بالاسم العَلَم أولى وأحرى.

وكذلك قوله: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ لأن القسم تعظيم للمقسم به واستحقاقه للتعظيم من حيث (ما) وأظهر هذا الخلق العظيم الذى هو السماء، ومن حيث سواها وزينها بحكمته فاستحق التعظيم وثبتت قدرته، فلو قال: (ومن بناها) لم يكن فى اللفظ دليل على استحقاقه للقسم من حيث اقتدر على بنائها، ولكان المعنى مقصورًا على ذاته ونفسه، دون الإيماء إلى أفعاله الدالة على عظمته، المنبئة عن حكمته، المفصحة باستحقاقه للتعظيم من خليقته، وكذلك قولهم: (سبحان ما يسبح الرعد بحمده) لأن الرعد صوت عظيم من جرم عظيم، والمسبح به لا محالة أعظم، فاستحقاقه للتسبيح من حيث يستحقه العظيمات من خلقه، لا من حيث كان يعلم، ولا تقل يعقل فى هذا الموضع.

فإذا تأملت ما ذكرناه استبان لك قصور من قال: إن (ما) مع الفعل فى هذا كله سوى الأول فى تأويل المصدر، وأنه لم يقدر المعنى حق قدره، فلا لصناعة النحو وفق، ولا لفهم التفسير رزق، وأنه تابَعَ الحزَّ وأخطأ المفصل، وحام ولكن ما ورد المنهل.

فوائد سورة (الكافرون):

وأما قوله عز وجل: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ (الكافرون: ٢، ٣) فإن (ما) على بابها لأنها واقعة على معبوده ﷺ على الإطلاق.

لأن امتناعهم من عبادة الله تعالى ليس لذاته، بل كانوا يظنون أنهم يعبدون الله تعالى ولكنهم كانوا جاهلين به، فقوله: ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ أى: لا أنتم تعبدون معبودى ومعبوده هو ﷺ كان عارفًا به دونهم، وهم جاهلون به، هذا جواب بعضهم.

قال آخرون: إنها هنا مصدرية لا موصولة، أى: لا تعبدون عبادتى، ويلزم من تنزيههم

عن عبادته تنزيههم عن المعبود؛ لأن العبادة متعلقة به، وليس هذا بشيء، إذ المقصود براءته من معبوديهم، وإعلامه أنهم بريئون من معبوده تعالى فالمقصود المعبود لا العبادة.

وقيل: إنهم كانوا يقصدون مخالفته ﷺ حسداً له وأنفة من اتباعه، فهم لا يعبدون معبوده، لا كراهية لذات المعبود ولكن كراهية لاتباعه ﷺ، وحرصًا على مخالفته في العبادة، وعلى هذا فلا يصح في النظم البديع والمعنى الرفيع إلا لفظ (ما) لإبهامها ومطابقتها الغرض الذي تضمنته الآية.

وقيل: في ذلك وجه رابع وهو قصد ازدواج الكلام في البلاغة والفصاحة، مثل قوله: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة: ٦٧) و ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٩٤) فكذلك: ﴿لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ ومبعودهم لا يعقل.

ثم ازدوج مع هذا الكلام قوله: ﴿وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ فاستوى اللفظان، وإن اختلف المعنى، ولهذا لا يجيء في الإفراد مثل هذا، بل لا يجيء إلا (من) كقوله: ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ﴾ (النمل: ٦٣) ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم﴾ (يونس: ٣١) ﴿أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ﴾ (يونس: ٣١) ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (النمل: ٦٣) ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ (النمل: ٦٢) ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ﴾ (النمل: ٦٤)... إلى أمثال ذلك.

وعندي فيه وجه خامس أقرب من هذا كله، وهو أن المقصود هنا ذكر المعبود الموصوف بكونه أهلاً للعبادة مستحقًا لها فأتى بـ (ما) الدالة على هذا المعنى، كأنه قيل: ولا أنتم عابدون معبودي الموصوف بأنه المعبود الحق، ولو أتى بلفظة (من) لكانت إنما تدلُّ على الذات فقط، ويكون ذكر الصلة تعريفًا، لا أنه هو جهة العبادة، ففرق بين أن يكون كونه تعالى أهلاً لأن يعبد تعريف محض، أو وصف مقتضي لعبادته فتأمله فإنه بديع جدًا.

وهذا معنى قول محققي النحاة أن (ما) تأتي لصفات من يعلم.

ونظيره: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣) لما كان المراد الوصف وأن هو السبب الداعي إلى الأمر بالنكاح وقصده وهو الطيب، فتنكح المرأة الموصوفة به أتى بما دون (من) وهذا باب لا ينخرم، وهو من ألطف مسالك العربية، وإذ قد أفضى الكلام بنا إلى هنا فلنذكر.

فائدة ثانية: تكرير الأفعال في هذه السورة.

ثم فائدة ثالثة: كونه كرر الفعل فى حق نفسه بلفظ المستقبل فى الموضعين وأتى فى حقهم بالماضى.

ثم فائدة رابعة: وهى أنها جاء فى نفى عبادة معبودهم عنه بلفظ الفعل المستقبل، وجاء فى نفى عبادتهم معبودهم باسم الفاعل.

ثم فائدة خامسة: وهى كون إيراده النفى هنا بـ(لا) دون (لن).

ثم فائدة سادسة: وهى أن طريقة القرآن فى مثل هذا أن يقرن النفى بالإثبات، فينفى عبادة ما سوى الله ويثبت عبادته، وهذا هو حقيقة التوحيد، والنفى المحض ليس بتوحيد.

وكذلك الإثبات بدون النفى فلا يكون التوحيد إلا متضمنًا للنفى والإثبات، وهذا حقيقة (لا إله إلا الله) فلمَ جاءت هذه السورة بالنفى المحض وما سرُّ ذلك؟.

وفائدة سابعة: وهى ما حكمة تقديم نفى عبادته عن معبودهم ثم نفى عبادتهم عن معبوده؟.

وفائدة ثامنة: وهى أن طريقة القرآن إذا خاطب الكفار أن يخاطبهم بالذين كفروا والذين هادوا كقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ**﴾ (التحريم: ٧) ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ**﴾ (الجمعة: ٦) ولم يجئ يا أيها الكافرون إلا فى هذا الموضع فما وجه هذا الاختصاص؟.

وفائدة تاسعة: وهى هل فى قوله: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ (الكافرون: ٦) معنى زائد على النفى المتقدم فإنه يدل على اختصاص كل بدينه ومعبوده، وقد فهم هذا من النفى فما أفاد التقسيم المذكور.

وفائدة عاشرة: وهى تقديم ذكرهم ومعبودهم فى هذا التقسيم والاختصاص، وتقديم ذكر شأنه وفعله فى أول السورة.

وفائدة حادية عشرة: وهى أن هذه السورة قد اشتملت على جنسين من الأخبار:

أحدهما: براءته من معبوديهم وبراءتهم من معبوده وهذا لازم أبداً.

الثانى: إخباره بأن له دينه، ولهم دينهم، فهل هذا متاركة وسكوت عنهم فيدخله النسخ بالسيف أو التخصيص ببعض الكفار، أم الآية باقية على عمومها وحكمها، غير منسوخة ولا مخصوصة؟.

وبعد... فهذه عشر مسائل فى هذه السورة ذكرنا منها مسألة واحدة وهى وقوع (ما)

فيها بدل (من) فنذكر المسائل التسع، مستمدين من فضل الله، مستعينين بحوله وقوته، متبرئين إليه من الخطأ، فما كان من صواب فمنه وحده لا شريك له، وما كان من خطأ فمنا ومن الشيطان، والله تعالى ورسوله بريئان منه.

وأما المسألة الثانية: وهى فائدة تكرار الأفعال:

فقيل فيه وجوه:

أحدها: أن قوله: ﴿لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ (الكافرون: ٢) نفى للحال والمستقبل وقوله: ﴿وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ (الكافرون: ٣) مقابلة أى: لا تفعلون ذلك.

وقوله: ﴿وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ (الكافرون: ٤) أى: لم يكن منى ذلك قطُّ قبل نزول الوحى، ولهذا أتى فى عبادتهم بلفظ الماضى، فقال: ما عبدتم فكأنه قال: لم أعبد قط ما عبدتم.

وقوله: ﴿وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ (الكافرون: ٥) مقابله، أى: لم تعبدوا قط فى الماضى ما أعبده أنا دائمًا.

وعلى هذا فلا تكرار أصلاً، وقد استوفت الآيام أقسام النفى ماضيًا وحالاً ومستقبلاً عن عبادته وعبادتهم بأوجز لفظ وأخصره وأبينه، وهذا -إن شاء الله- أحسن ما قيل فيها فلنقتصر عليه ولا نتعداه غيره، فإن الوجوه التى قيلت فى مواضعها فعليك بها.

وأما المسألة الثالثة: وهى تكريره الأفعال بلفظ المستقبل حين أخبر عن نفسه، وبلفظ الماضى حين أخبر عنهم، ففى ذلك سر، وهو الإشارة والإيماء إلى عصمة الله تعالى له عن الزيغ والانحراف عن عبادة معبوده والاستبدال به غيره، وأن معبوده واحد فى الحال والمآل على الدوام لا يرضى به بدلاً، ولا يبغى عنه حوَلاً بخلاف الكافرين، فإنهم يعبدون أهواءهم، ويتبعون شهواتهم فى الدين وأغراضَهم، فهم بصدد أن يعبدوا اليوم معبوداً وغدا غيره، فقال: ﴿لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ يعنى الآن: ﴿وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ أنا الآن أيضًا، ثم قال: ﴿وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ يعنى: ولا أنا فيما يستقبل يصدر منى عبادة لما عبدتم أيها الكافرون.

وأشبهت (ما) هنا رائحة الشرط، فلذلك وقع بعدها الفعل بلفظ الماضى، وهو مستقبل فى المعنى كما يجيء ذلك بعد حرف الشرط، كأنه يقول: مهما عبدتم من شيء فلا أعبده أنا.

فإن قيل: وكيف يكون فيها الشرط وقد عمل فيها الفعل، ولا جواب لها وهى موصولة فما أبعد الشرط منها؟.

قلنا: لم نقل إنها شرط نفسها، ولكن فيها رائحة منه وطرف من معناه لوقوعها على غير معين وإيهامها فى المعبودات وعمومها، وأنت إذ ذقت معنى هذا الكلام وجدت معنى الشرط باديًا على صفحاته.

فإذا قلت لرجل ما تخالفه فى كل ما يفعله: (أنا لا أفعل ما تفعل) ألست ترى معنى الشرط قائمًا فى كلامك وقصدك، وأن روح هذا الكلام مهما فعلت من شيء فإنى لا أفعله.

وتأمل ذلك فى مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مريم: ٢٩) كيف تجد معنى الشرطية فيه حتى وقع الفعل بعد (من) بلفظ الماضى والمراد به المستقبل، وأن المعنى: من كان فى المهد صبيًا فكيف نكلمه؟.

وهذا هو المعنى الذى حام حوله من قال من المفسرين والمعربين أنه كان نبيًا، بمعنى يكون، لكنهم لم يأتوا إليه من بابه، بل ألقوا عطلاً من تقدير وتنزيل وعزب فهم غيرهم عن هذا للطفه ودقته فقالوا: كان زائدة، والوجه ما أخبرتك فخذه عفوًا لك عزمه وعلى سواك غرمه، إلا على من... فى الآية قد عمل فيها الفعل وليس لها جواب ومعنى الشرطية قائم فيها.

فكذلك فى قوله: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ وهذا كله مفهوم من كلام فحول النحاة كالزجاج وغيره.

فإذا ثبت هذا فقد صحت الحكمة التى من أجلها جاء الفعل بلفظ الماضى من قوله: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ بخلاف قوله: ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ لبعد ما فيها عن معنى الشرط تنبيهًا من الله على عصمة نبيه أن يكون له معبود سواه، وأن يتنقل فى المعبودات تنقل الكافرين.

أما المسألة الرابعة: وهى أنه لم يأت النفى فى حقهم إلا باسم الفاعل، وفى جهته جاء بالفعل المستقبل تارة، وباسم الفاعل أخرى، فذلك والله أعلم لحكمة بديعة، وهى أن المقصود الأعظم براءته من معبوديهم بكل وجه وفى كل وقت، فأتى أولاً بصيغة الفعل الدالة على الحدوث والتجدد، ثم أتى فى هذا النفى بعينه بصيغة اسم الفاعل الدالة على الوصف والثبوت، فأفاد فى النفى الأول أن هذا لا يقع منى، وأفاد فى الثانى أن هذا ليس

وصفي ولا شأني، فكأنه قال: عبادة غير الله لا تكون فعلاً لي ولا وصفًا، فأتى بنفيين لمنفيين مقصودين بالنفي.

وأما في حقهم فإنما أتى بالاسم الدال على الوصف والثبوت دون الفعل، أي: أن الوصف الثابت اللازم العائد لله منتف عنكم، فليس هذا الوصف ثابتًا لكم، وإنما ثبت لمن خص الله وحده بالعبادة لم يشرك معه فيها أحداً، وأنتم لما عبدتم غيره، فلستم من عابديه، وإن عبدوه في بعض الأحيان، فإن المشرك يعبد الله ويعبد معه غيره، كما قال أهل الكهف: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ﴾ (الكهف: ١٦) أي: اعتزلتم معبودهم إلا الله فإنكم لم تعتزلوه.

وكذا قال المشركون عن معبودهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣) فهم كانوا يعبدون الله ويعبدون معه غيره، فلم ينتف عنهم الفعل لوقوعه منهم، ونفى الوصف؛ لأن من عبد غير الله لم يكن ثابتًا على عبادة الله موصوفًا بها، فتأمل هذه النكتة البديعة كيف تجد في طيها أنه لا يوصف بأنه عابد الله، وعبده المستقيم على عبادته، إلا من انقطع إليه بكليته، وتبتل إليه تبتيلاً، لم يلتفت إلى غيره، ولم يشرك به أحداً في عبادته، وأنه وإن عبده وأشرك به غيره فليس عابداً لله ولا عبداً له، وهذا من أسرار هذه السورة العظيمة الجليلة التي هي إحدى سورتي الإخلاص التي تعدل ربع القرآن، كما جاء في بعض السنن، وهذا لا يفهمه كل أحد، ولا يدركه إلا من منحه الله فهمًا من عنده... فلله الحمد والمنة.

وأما المسألة الخامسة: وهي أن النفي في هذه السورة أتى بأداة (لا) دون (لن) وذلك لأن النفي بـ(لا) أبلغ منه بـ(لن) وأن (لا) أدلُّ على دوام النفي وطوله من (لن) وأنها للطول والمدِّ الذي في نفيها طال النفي بها واشتد، وأن هذا ضد ما فهمته الجهمية والمعتزلة من أن (لن) إنما تنفي المستقبل ولا تنفي الحال المستمر النفي في الاستقبال، وقد تقدم تقرير ذلك بما لا تكاد تجده في غير هذا التعليق، فالإتيان بلا متعين هنا... والله أعلم.

وأما المسألة السادسة: وهي اشتمال هذه السورة على النفي المحض فهذا هو خاصة هذه الصورة العظيمة فإنها سورة (براءة) من الشرك، كما جاء في وصفها أنها براءة من الشرك، فمقصودها الأعظم هو البراءة المطلوبة بين الموحدين والمشركين، ولهذا أتى

بالنفى فى الجانبين تحقيقًا للبراءة المطلوبة، هذا مع أنها متضمنة للإثبات صريحًا فقوله: ﴿لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ براءة محضة ﴿وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ إثبات أن له معبودًا يعبده وأنتم بريئون من عبادته، فتضمنت النفى والإثبات وطابقت قول إمام الحنفاء: ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ (٢٦) إِلاَّ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ (الزخرف: ٢٦، ٢٧) وطابقت قول فئة الموحدين: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ﴾ فانتظمت حقيقة لا إله إلا الله تعالى.

ولهذا كان النبى ﷺ يقرنها بسورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) فى سنة الفجر وسنة المغرب فإن هاتين السورتين سورتا الإخلاص[٥٠]، وقد اشتملتا على نوعى التوحيد الذى لا نجاة للعبد ولا فلاح إلا بهما، وهما توحيد العلم والاعتقاد المتضمن تنزيه الله عما لا يليق به من الشرك والكفر والولد والوالد، وأنه إله أحد صمد لم يلد فيكون له فرع ولم يولد فيكون له أصل ولم يكن له كفوًا أحد فيكون له نظير، ومع هذا فهو الصمد الذى اجتمعت له صفات الكمال كلها فتضمنت السورة إثبات ما يليق بجلاله من صفات الكمال ونفى ما لا يليق به من الشريك أصلاً وفرعًا ونظيرًا، فهذا توحيد العلم والاعتقاد.

والثانى: توحيد القصد والإرادة، وهو أن لا يعبد إلا إياه فلا يشكر به فى عبادته سواه بل يكون وحده هو المعبود، وسورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) مشتملة على هذا التوحيد فانتظمت السورتان نوعى التوحيد، وأخلصتا له فكان ﷺ يفتتح بهما النهار فى سنة الفجر ويختم بهما فى سنة المغرب.

وفى السنن[٥١] أنه كان يوتر بهما فيكونان خاتمة عمل الليل كما كانا خاتمة عمل النهار، ومن هنا تخريج جواب المسألة السابعة، وهى تقديم براءته من معبودهم، ثم أتبعها ببراءتهم من معبوده... فتأمله.

وأما المسألة الثامنة: وهى إثباته هنا بلفظ: ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ دون: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (التحريم: ٧) فسره - والله أعلم - إرادة الدلالة على أن من كان الكفر وصفًا ثابتًا لا لازمًا لا يفارقه فهو حقيق أن يتبرأ الله منه، ويكون هو أيضًا بريئًا من الله، فحقيق بالموحد البراءة منه.

---

(٥٠) **صحيح**: رواه الترمذى (٤١٧) والنسائى (٩٩١) وابن ماجه (١١٤٩) وأحمد فى مسنده (٢/ ٢٤، ٥٨، ٩٥، ٩٩) وصححه الألبانى فى المشكاة (١/ ٢٦٨) والسلسلة الصحيحة (٣٣٢٨).

(٥١) **صحيح**: رواه الترمذى (٤٦٢) والنسائى (١٦٩٨) وابن ماجه (١١٧١، ١١٧٢) والحاكم فى المستدرك (١/ ٣٠٥) وصححه الألبانى فى صفة صلاة التراويح (١١٣).

فكان في معرض البراءة التي هي غاية البعد والمجانبة بحقيقة حاله التي هي غاية الكفر، وهو الكفر الثابت اللازم في غاية المناسبة، فكأنه يقول: كما أن الكفر لازم لكم ثابت لا تنتقلون عنه، فمجانبتكم والبراءة منكم ثابتة دائمًا أبدًا، ولهذا أتى فيها بالنفي الدال على الاستمرار مقابلة الكفر الثابت المستمر وهذا واضح.

المسألة التاسعة: وهي ما الفائدة في قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦) وهل أفاد هذا معنى زائدًا على ما تقدم؟ فيقال في ذلك: من الحكمة - والله أعلم - أن النفي الأول أفاد البراءة، وأنه لا يتصور منه ولا ينبغي له أن يعبد معبوديهم، وهم أيضًا لا يكونون عابدين لمعبوده، وأفاد آخر السورة إثبات ما تضمنه النفي من جهتهم من الشرك والكفر الذي هو حظهم وقسمهم ونصيبهم، فجرى ذلك مجرى من اقتسم هو وغيره أرضًا فقال له: لا تدخل في حدي ولا أدخل في حدك، لك أرضك ولي أرضي، فتضمنت الآية أن هذه البراءة اقتضت أنا اقتسمنا خطتنا بيننا، فأصابنا التوحيد والإيمان فهو نصيبنا وقسمنا الذي نختص به لا تشركونا فيه، وأصابكم الشرك بالله والكفر به، فهو نصيبكم وقسمكم، الذي تختصمون به لا نشرككم به، فتبارك من أحيا قلوب من شاء من عباده بفهم كلامه.

وهذه المعاني ونحوها إذا تجلت للقلوب رافلة في حللها فإنها تسبي القلوب وتأخذ بمجامعها ومن لم يصادف من قلبه حياة فهي خود تزف إلى ضرير مقعد، فالحمد لله على مواهبه التي لا تنتهي ونسأله إتمام نعمته.

وأما **المسألة العاشرة**: وهي تقديم قسمهم ونصيبهم على قسمه ونصيبه: وفي أول السورة قدم ما يختص بهم، فهذا من أسرار الكلام وبديع الخطاب الذي لا يدركه إلا فحول البلاغة وفرسانها، فإن السورة لما اقتضت البراءة واقتسام ديني التوحيد والشرك بينه وبينهم، ورضي كلٌّ بقسمه، وكان المحق هو صاحب القسمة، وقد برّز النصيبين وميز القسمين، وعلم أنهم راضون بقسمهم الدون الذي لا أردا منه، وأنه هو قد استولى على القسم الأشرف والحظ الأعظم بمنزلة من اقتسم هو وغيره سمًا وشفاء، فرضي مقاسمه بالسم فإنه يقول له: لا تشاركني في قسمي ولا أشاركك في قسمك، لك قسمك ولي قسمي.

فتقديم ذكر قسمه ههنا أحسن وأبلغ، كأنه يقوتل: هذا هو قسمك الذي آثرته بالتقديم، وزعمت أنه أشرف القسمين وأحقهما بالتقديم، فكان في تقديم ذكر قسمه من

التهكم به والنداء على سوء اختياره، وقبح ما رضيه لنفسه من الحسن والبيان ما لا يوجد فى ذكر تقديم قسم نفسه، والحاكم فى هذا هو الذوق والفطن يكتفى بأدنى إشارة، وأما غليظ الفهم فلا ينجع فيه كثرة البيان.

ووجه ثان: وهو أن مقصود السورة براءته ﷺ من دينهم ومعبودهم، هذا هو لبها ومغزاها، وجاء ذكر براءتهم من دينه ومعبوده بالقصد الثانى مكملاً لبراءته ومحققًا لها، فلما كان المقصود براءته من دينهم، بدأ به فى أول السورة ثم جاء قوله: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ ﴾ مطابقًا لهذا المعنى، أى: لا أشارككم فى دينكم ولا أوافقكم عليه، بل هو دين تختصون أنتم به، لا أشرككم فيه أبدًا، فطابق آخر السورة أولها... فتأمله.

وأما المسألة الحادية عشرة: وهى أن هذا الإخبار بأن لهم دينهم وله دينه هل هو إقرار فيكون منسوخًا أو مخصوصًا أو لا نسخ فى الآية ولا تخصيص؟.

فهذه مسألة شريفة من أهم المسائل المذكورة، وقد غلط فى السورة خلائق، وظنوا أنها منسوخة بآية السيف، لاعتقادهم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم، وظنَّ آخرون أنها مخصوصة بمن يقرون على دينهم، وهم أهل الكتاب، وكلا القولين غلط محض، فلا نسخ فى السورة ولا تخصيص بل هى محكمة عمومها نص محفوظ، وهى من السور التى يستحيل دخول النسخ فى مضمونها، فإن أحكام التوحيد التى اتفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيه.

وهذه السورة أخلصت التوحيد ولهذا تسمى (سورة الإخلاص) كما تقدم، ومنشأ الغلط ظنهم أن الآية اقتضت إقرارهم على دينهم، ثم رأوا أن هذا الإقرار زال بالسيف فقالوا: منسوخ.

وقالت طائفة: زال عن بعض الكفار، وهم من لا كتاب لهم، فقالوا: هذا مخصوص، ومعاذ الله أن تكون الآية اقتضت تقريرًا لهم أو إقرارًا على دينهم أبدًا، بل لم يزل رسول الله ﷺ فى أول الأمر وأشده عليه وعلى أصحابه أشد على الإنكار عليهم وعيب دينهم وتقبيحه والنهى عنه والتهديد والوعيد كل وقت وفى كل ناد.

وقد سألوه أن يكفَّ عن ذكر آلهتهم وعيب دينهم ويتركونه وشأنه، فأبى إلا مضيا على

الإنكار عليهم وعيب دينهم، فكيف يقال: إن الآية اقتضت تقريره لهم، معاذ الله من هذا الزعم الباطل، وإنما الآية اقتضت البراءة المحضة كما تقدم، وأن ما هم عليه من الدين لا نوافقكم عليه أبداً، فإنه دين باطل، فهو مختص بكم لا نشرككم فيه، ولا أنتم تشركوننا فى ديننا الحق، فهذا غاية البراء والتنصل من موافقتهم فى دينهم، فأين الإقرار حتى يدعى النسخ أو التخصيص؟ أفترى إذا جوهدوا بلسيف كما جوهدوا بالحجة لا يصح أن يقال: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ بل هذه آية قائمة محكمة ثابتة بين المؤمنين والكافرين إلى أن يطهر الله منهم عباده وبلاده.

وكذلك حكم هذه البراءة بين أتباع الرسول ﷺ أهل سنته، وبين أهل البدع المخالفين لما جاء به، الداعين إلى غير سنته إذا قال لهم خلفاء الرسول وورثته: لكم دينكم ولنا ديننا، لا يقتضى هذا إقرارهم على بدعتهم، بل يقولون لهم: هذه براءة منها وهم مع هذا منتصبون للردِّ عليهم ولجهادهم بحسب الإمكان.

فهذا ما فتح الله العظيم به من هذه الكلمات اليسيرة والنبذة المشيرة إلى عظمة هذه السورة وجلالتها ومقصودها وبديع نظمها، من غير استعانة بتفسير ولا تتبع لهذه الكلمات من مظان توجد فيه، بل هى استملاء مما علمه الله وألهمه بفضله وكرمه.

والله يعلم أنى لو وجدتها فى كتاب لأضفتها إلى قائلها، ولبالغت فى استحسانها، وعسى الله المانّ بفضله، الواسع العطاء، الذى عطاؤه على غير قياس المخلوقين أن يعين على تعليق تفسير هذا النمط، وهذا الأسلوب، وقد كتبت على مواضع متفرقة من القرآن بحسب ما يسنح من هذا النمط وقت مقامى بمكة وبالبيت المقدس والله المرجو إتمام نعمته، ولنذكر تمام الكلام على أقسام (ما) ومواقعها.

(ما) المصدرية:

فقد ذكرنا منها (ما) الموصولة، ومن أقسامها المصدرية ومعنى وقوعها عليه: أنها إذا دخلت على الفعل كان معها فى تأويل المصدر، هكذا أطلق النحاة، وهنا أمور يجب التنبيه عليها، والتنبه لها.

أحدها: الفرق ين المصدر الصريح والمصدر المقدَّر مع (ما) والفرق بينهما أنك إذ قلت: يعجبنى صنعك، فالإعجاب هنا واقع على نفس الحدث بقطع النظر عن زمانه ومكانه، وإذا قلت: يعجبنى ما صنعت، فالإعجاب واقع على صنع ماضٍ، وكذلك ما تصنع واقع على مستقبل فلم تتحدد دلالة (ما) والفعل والمصدر.

الثاني: أنه لا تقع مع كل فعل فى تأويل المصدر، وإن وقع المصدر فى ذلك الموضع فإنك إذا قلت: يعجبنى قيامك كان حسنًا، فلو قلت: يعجبنى ما تقوم لم يكن كلامًا حسنًا، وكذلك: يعجبنى ما تقوم وما تجلس أى قيامك وجلوسك، ولو أتيت بالمصدر كان حسنًا، وكذلك إذا قلت: يعجبنى ما تذهب، لم يكن فى الجواز والاستعمال مثل: يعجبنى ذهابك.

قال أبو القاسم السهيلى: الأصل فى هذا أن (ما) لما كانت اسمًا مبهمًا لم يصح وقوعها إلا على جنس تختلف أنواعه، فإن كان المصدر مختلف الأنواع جاز أن تقع عليه، ويعبر بها عنه كقولك: يعجبنى ما صنعت وما عملت وما حكمت، لاختلاف الصنعة والعلم والحكم.

فإن قلت يعجبنى ما جلست وما قعدت وما انطلق زيد كان غثًا من الكلام لخروج (ما) عن الإبهام ووقوعها على ما لا يتنوع من المعانى؛ لأنه يكون التقدير يعجبنى الجلوس الذى جلست والقعود الذى قعدت، فيكون آخر الكلام مفسرًا لأوله رافعًا للإبهام، فلا معنى حينئذ لـ (ما).

فأما قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا ﴾ (البقرة: ٦١) فلأن المعصية تختلف أنواعها.

وقوله: ﴿ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ (التوبة: ٧٧) فهو كقولك: لأعاقبنك بما ضربت زيدًا وبما شتمت عمرًا، أوقعتها على الذنب، والذنب مختلف الأنواع، ودلَّ ذكر المعاقبة والمجازاة على ذلك، وكأنك قلت: لأجزينك بالذنب الذى هو ضرب زيد أو شتم عمرو، فـ (ما) على بابها غير خارجة عن بابها... هذا كلامه، وليس كما زعم رحمه الله، فإنه لا يشترط فى كونها مصدرية ما ذكر من الإبهام بل تقع على المصدر الذى لا تختلف أنواعه بل هو نوع واحد فإن إخلافهم ما وعد الله كان نوعًا واحدًا مستمرًا معلومًا وكذلك كذبهم.

وأصرح من هذا كله قوله تعالى: ﴿ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٩) فهذا مصدر معين خاص لا إبهام فيه بوجه، وهو علم الكتاب ودرسه، وهو فرد من أفراد العمل والصنع، فهو كما منعه من الجلوس والقعود والانطلاق، ولا فرق بينهما فى إبهام ولا تعيين إذ كلاهما معين متميز غير مبهم.

ونظيره: ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (الأنعام: ٩٣)

فاستكبارهم وقولهم على الله غير الحق مصدران معينان غير مبهمين، واختلاف أفرادهما كاختلاف أفراد الجلوس والانطلاق، ولو أنك قلت فى الموضوع الذى منعه: هذا بما جلست، وهذا بما نطقت، كان حسنًا غير غثٍّ ولا مستكره، وهو المصدر بعينه، فلم يكن الكلام غثًا بخصوص المصدر، وإنما هو لخصوص التركيب، فإن كان بقدر امتناعه واستكراهه إذا صنعته فى تركيب آخر زالت الكراهية والغثاثة عنه كما رأيت.

(ما) الموصولة:

والتحقيق أن قوله: (يعجبنى ما تجلس وما ينطلق زيد) إنما استكره وكان غثًا؛ لأن (ما) المصدرية والموصولة يتعاقبان غالبًا، ويصلح أحدهما فى الموضع الذى يصلح فيه الآخر، وربما احتملها كلام واحد، ولا يميز بينهما فيه إلا بنظر وتأمل.

فإذا قلت: يعجبنى ما صنعت فهى صالحة لأن تكون مصدرية أو موصولة، وكذلك ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (النور: ٤١) ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٧١)... فتأمله تجده كذلك.

ولدخول إحداهما على الأخرى ظن كثير من الناس أن قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) أنها مصدرية، واحتجوا بها على خلق الأعمال، وليست مصدرية، وإنما هى موصولة، والمعنى: والله خلقكم وخلق الذى تعملونه وتنحتونه من الأصنام فكيف تعبدونه وهو مخلوق لله، ولو كانت مصدرية لكان الكلام إلى أن يكون حجة لهم أقرب من أن يكون حجة عليهم، إذ يكون المعنى: أتعبدون ما تنحتون والله خلق عبادتكم لها، فأى معنى فى هذا؟ وأى حجة عليهم؟.

والمقصود أنه كثيرًا ما تدخل إحداهما على الأخرى ويحتملها الكلام سواء، وأنت لو قلت: يعجبنى الذى يجلس لكان غثًا من المقال، إلا أن تأتى بموصوف يجرى هذا صفة له فتقول: (يعجبنى الجلوس الذى تجلس) وكذلك إذا قلت: (يعجبنى الذى ينطلق زيد) كان غثًا فإذا قلت: (يعجبنى الانطلاق الذى ينطلق زيد) كان حسنًا، فمن هنا: (يعجبنى ما ينطلق وما تجلس) إذا أردت به المصدر.

وأنت لو قلت (آكل ما يأكل) كانت موصولة، وكان الكلام حسنًا، فلو أردت بها المصدرية والمعنى: آكل أكلك، كان غثًا حتى تأتى بضميمة تدل على المصدر فتقول: (آكل كما يأكل) فعرفت أنه لم يكن الاستكراه الذى أشار إليه من جهة الإبهام والتعيين... فتأمله.

وأما طالما يقوم زيد وقلَّ ما يأتى عمرو، فـ (ما) هنا واقعة على الزمان والفعل بعدها متعد إلى ضميره بحرف الجر، والتقدير : طال زمان يقوم فيه زيد وقل زمان يأتينا فيه عمرو، ثم حذف الضمير فسقط الحرف، هذا تقدير طائفة من النحاة منهم السهيلى . . . وغيره .

ويحتمل عندى تقديرين آخرين هما أحسن من هذا :

أحدها : أن تكون مصدرية وقتية والتقدير : طال قيام زيد، وقل إتيان عمرو، وإنما كان هذا أحسن؛ لأن حذف العائد من الصفة قبيح بخلاف حذفه إذا لم يكن عائداً على شيء فإنه أسهل، وإذا جعلت مصدرية كان حذف الضمير حذف فضلة غير عائد على موصوف .

والتقدير الثانى : وهو أحسنها أن (ما) ههنا مهيأة لدخول الفعل على الفعل، ليست مصدرية ولا نكرة، وإنما أتى بها لتكون مهيأة لدخول طال على الفعل، فإنك لو قلت : طال يقوم زيد وقل يجئ عمرو، لم يجز فإذا أدخلت (ما) استقام الكلام .

وهذا كما دخلت على (رُبَّ) مهيئة لدخولها على الفعل نحو قوله : ﴿ رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ﴾ (الحجر : ٢) وكما دخلت على إن مهيئة لدخولها على الفعل نحو : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (فاطر : ٢٨) فإذا عرفت هذا فقول النبى ﷺ : « صلوا كما رأيتمونى أصلى »[٥٢] هو من هذا الباب ودخلت (ما) بين كاف التشبيه وبين الفعل مهيئة لدخولها عليه فهى كافة للخافض ومهيئة له أن تقع بعد الفعل، وهذا قد خفى على أكثر النحاة حتى ظن كثير منهم أن (ما) ههنا مصدرية وليس كما ظن فإنه لم يقع التشبيه بالرؤية .

وأنت لو صرحت بالمصدر هنا لم يكن كلامًا صحيحًا فإنه لو قيل : صلوا كرؤيتكم صلاتى، لم يكن مطابقًا للمعنى المقصود، فلو قيل : إنها موصولة والعائد محذوف، والتقدير : صلوا كالتى رأيتمونى أصلِّى، أى : كالصلوات التى رأيتمونى أصليها، كان أقرب من المصدرية على كراهته فالصواب ما ذكرته لك .

ونظير هذه المسألة قوله ﷺ للصديق : « كما أنت »[٥٣] فأنت مبتدأ والخبر محذوف، فلا مصدر هنا إذ لا فعل، فمن قال : إنها مصدرية فقد غلط وإنما هى مهيأة

---

(٥٢) صحيح : رواه البخارى (٦٢٨) مسلم (٦٧٢) والنسائى (٨٤٠) .

(٥٣) صحيح : هذا اللفظ الذى ذكره المصنف عند الطبرانى فى الكبير (٦/ ١٩٥) والحديث عند البخارى (٩٨٤) ومسلم (٤٢١) وفيه قول النبى ﷺ لأبى بكر : « أن أمكثى مكانك » .

لدخول الكاف على ضمير الرفع، والمعنى: كما أنت صانع أو كما أنت مصل فدم على حالتك.

ونظير ذلك أيضًا وقوعها بين بعد والفعل نحو قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾ (التوبة: ١١٧) ليست مصدرية كما زعم أكثر النحاة، بل هي مهيئة لدخول (بعد) على فعل (كاد) إذ لا يضاغ من كاد وما مصدر إلا أن يتجشم(٥٤) له فعل بمعناه يسبك منها، ومن ذلك الفعل مصدر، وعلى ما قررناه لا يحتاج إلى ذلك ويؤيد هذا قول الشاعر:

أعـلاقـة أمّ الوُلَيـدِ بعـد مـا
أفنان رأسك كالثغام المخلس

أفلا تراها ههنا حيث لا فعل ولا مصدر أصلاً فهي كقوله: (كما أنت) مهيئة لدخول بعد على الجملة الابتدائية، ولكن الخبر في البيت مذكور، وهو في قوله: (كما أنت) محذوف.

فـإن قلت: فما بالهم لم يدخلوها في (قبل) كافة لها مهيئة لدخولها على الفعل، والجملة قبل ما يقوم زيد وقبل ما زيد قائم.

قلت: لا تكون (ما) كافة لأسماء الإضافة، وإنما تكون كافة للحروف، (وبعد) أشد مضارعة للحروف من (قبل) لأن (قبل) كالمصدر في لفظها ومعناها، تقول: جئت قبل الجمعة، تريد الوقت الذي تستقبل في الجمعة.

فالجمعة بالإضافة إلى ذلك الوقت قابله كما قال الشاعر:

* نحج معا قالت أعامًا وقابله *

فإذا كان العام الذي بعد عامك يسمى (قابلاً) فعامك الذي أنت فيه قبل، ولفظه من لفظ قابل، فقد بان لك من جهة اللفظ والمعنى أن قبل مصدر في الأصل والمصدر كسائر الأسماء لا يكف به ولا يهيأ لدخول الجمل بعد، وإنما ذلك في بعض الحروف العوامل لا في شيء من الأسماء، وأما بعد فهي أبعد عن شبه المصدر، وإن كانت تقرب من لفظ بعد ومن معناه، فليس قربها من لفظ المصدر كقرب قبل، ألا ترى لم يستعملوا من لفظها اسم فاعل فيقولون للعام الماضي (الباعد) كما قالوا للمستقبل (القابل).

---

(٥٤) يتجشم: يتكلفه على مشقة.

فإن قلت: فما تقول فى قوله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ﴾ (البقرة: ١٥١) وقوله: ﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٨) وقوله: ﴿وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (القصص: ٧٧) فإنها لا يمتنع فيها تقدير المصدر فى هذه المواضع كلها فهل هى كافة مهيئة أو مصدرية؟.

قلت: التحقيق أنها كافة لحرف التشبيه عن عمله، مهيئة لدخوله على الفعل، ومع هذا فالمصدر ملحوظ فيها، وإن لم تكن مصدرية محضة ويدلُّ على أن (ما) لا تقع مصدرية على حدٍّ أنك تجدها لا تصلح فى موضع تصلح فيه (أنْ) فإذا قلت: (أريد أن تقوم) كان مستقيمًا، فلو قلت: (أريد ما تقوم) لم يستقم، وكذلك (أحب أن تأتينى) لا تقول موضعه: (أحب ما تأتينى).

وسرُّ المسألة أن المصدرية ملحوظ فيها معنى الذى كما تقدم بخلاف (أن).

فإن قلت: فما تقول فى (كما قمت أكرمتك) أمصدرية هنا أم كافة أم نكرة؟.

قلت: هى ههنا نكرة وهى ظرف زمان فى المعنى، والتقدير: (كل وقت تقوم فيه أكرمك).

فإن قلت: فهلا جعلتها كافة لإضافة كل إلى الفعل مهيئة لدخولها عليه؟.

قلت: ما أحراها بذلك لولا ظهور الظرف والوقت وقصده من الكلام فلا يمكن إلغاؤه مع كونه هو المقصود ألا ترى أنك تقول: (كل وقت يفعل كذا أفعل كذا) فإذا قلت: (كلما فعلت فعلت) وجدت معنى الكلامين واحدًا وهذا قول أئمة العربية وهو الحقُّ.

الردُّ على المعتزلة:

فصل: قال أبو القاسم السهيلى: اعلم أن (ما) إذا كانت موصولة بالفعل الذى لفظه عمل أو صنع أو فعل، وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير البارى سبحانه فلا يصحُّ وقوعها إلا على مصدر لإجماع العقلاء من الأنام فى الجاهلية والإسلام على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، لا تقول: (علمت جملاً) و (لا صنعت جبلاً ولا حديداً ولا حجرا ولا ترابًا) فإذا قلت: (أعجبنى ما عملت) و (ما فعل زيد) فإنما يعنى الحدث.

فعلى هذا لا يصح فى تأويل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) إلا قول أهل السنة أن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم، ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول، لأنه زعموا أن (ما) واقعة على الحجارة التى كانوا ينحتونها

أصناماً، وقالوا: تقدير الكلام خلقكم والأصنام التى تعملون؛ إنكاراً منهم أن تكون أعمالنا مخلوقة لله سبحانه واحتجوا بأن نظم الكلام يقتضى ما قالوا: لأنه تقدم قوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (الصافات: ٩٥) فـ(ما) واقعة على الحجارة المنحوتة، ولا يصح غير هذا من جهة النحو ولا من جهة المعنى.

أما النحو فقد تقدم أن (ما) لا تكون مع الفعل الخاص مصدراً، وأما المعنى فإنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما كانوا يعبدون المنحوتات، فلما ثبت هذا وجب أن تكون الآية التى هى رد عليهم وتقييد لهم واقعة على الحجارة المنحوتة والأصنام المعبودة ويكون التقدير: تعبدون حجارة منحوتة، والله خلقكم وتلك الحجارة التى تعملون.

هذا كله معنى قول المعتزلة وشرح ما شبهوا به والنظم على تأويل أهل الحق أبدع والحجة أقطع، والذى ذهبوا إليه فاسد محال، لأنهم أجمعوا معنا على أن أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام.

فإن قيل: فقد تقول: (عملت الصحيفة وصنعت الجفنة) وكذلك الأجسام معمولة على هذا.

قلنا: لا يتعلق الفعل فيما ذكرتم إلا بالصورة التى هى التأليف والتركيب وهى نفس العمل.

وأما الجوهر المؤلف المركب فليس بمعمول لنا، فقد رجع العمل والفعل إلى الأحداث دون الجواهر، هذا إجماع منا ومنهم، فلا يصلح حملهم على غير ذلك.

وأما ما زعموا من حسن النظم وإعجاز الكلام فهو ظاهر، وتأويلنا معدوم فى تأويلهم؛ لأن الآية وردت فى بيان استحقاق الخالق للعبادة لانفراده بالخلق وإقامة الحجة على من يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون، فقال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ أى: من لا يخلق شيئًا وهم يخلقون، وتدعون عبادة من خلقكم وأعمالكم التى تعملون، ولو لم يضف خلق الأعمال إليه فى الآية وقد نسبها إليهم بالمجاز لما قامت له حجة من نفس الكلام لأنه كان يجعلهم خالقين لأعمالهم، وهو خالق لأجناس أخرى فيشركهم معه فى الخلق، تعالى الله عن قول الزائغين، ولا لعثرات المبطلين، فما أدحض حجتهم وما أوهى قواعد مذهبهم، وما أبين الحق لمن اتبعه جعلنا الله من أتباعه وحزبه.

وهذا الذى ذكرنا قاله أبو عبيد فى قول حذيفة أن يخلق صانع الجرم وصنعته

واستشهد بالآية وخالفه القتيبي في إصلاح الغلط فغلط أشدَّ الغلط ووافق المعتزلة في تأويلها وإن لم يقل بقيلها هذا آخر كلام أبي القاسم.

ولقد بالغ في ردِّ ما لا تحتمل الآية سواه، أو ما هو أولى بحملها وأليق بها، ونحن وكل محق مساعدوه على الله خالق العباد وأعمالهم، وأن كل حركة في الكون فالله خالقها، وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن الكريم والسنّة، والمعقول والفطر، ولكنه لا ينبغي أن تحمل الآية على غير معناها اللائق بها حرصًا على جعلها عليهم حجة ففي سائر الأدلة غنية عن ذلك على أنها حجة عليهم من وجه آخر، مع كون (ما) بمعنى الذي سنبينه... إن شاء الله تعالى.

والكلام - إن شاء الله تعالى - في الآية في مقامين: أحدهما في سلب دلالتها على مذهب القدرية، والثاني في إثبات دلالتها على مذهب أهل الحق خلاف قولهم، فههنا مقامان: مقام إثبات ومقام سلب:

فأما مقام السلب فزعمت القدرية أن الآية حجة لهم في كونهم خالقين أعمالهم، قالوا: لأن الله سبحانه أضاف الأعمال إليهم وهذا يدلُّ على أنهم هم المحدثون لها، وليس المراد ههنا نفس الأعمال، بل الأصنام المعمولة، فأخبر سبحانه أنه خالقهم وخالق تلك الأصنام التي عملوها، والمراد مادتها وهي التي وقع الخلق عليها.

وأما صورتها وهي التي صارت بها أصنامًا فإنها بأعمالهم، وقد أضافها إليهم فتكون بأحداثهم وخلقهم، فهذا وجه احتجاجهم بالآية.

وقابلهم بعض المثبتين للقدر وأن الله هو خالق أفعال العباد فقالوا: الآية صريحة في كون أعمالهم مخلوقة لله، فإن (ما) ههنا مصدرية، والمعنى: والله خلقهم وخلق أعمالهم، وقرروه بما ذكره السهيلي، وغيره، ولما أورد عليهم القدرية كيف تكون (ما) مصدرية هنا، وأي وجه يبقى للاحتجاج عليهم إذا كان المعنى: والله خلقكم وخلق عبادتكم؟ وهل هذا إلا تلقين لهم الاحتجاج بأن يقولوا: فإذا كان الله قد خلق عبادتنا للأصنام فهي مرادة له فكيف ينهانا عنها؟ وإذا كانت مخلوقة فكيف يمكننا تركها؟ فهل يسوغ أن يحتج على إنكار عبادتهم؟.

أجابهم المثبتون بأن قالوا: لو تدبرتم سياق الآية ومقصودها لعرفتم صحة الاحتجاج، فإن الله سبحانه أنكر عليهم عبادة من لا يخلق شيئًا أصلاً، وترك عبادة من هو خالق لذواتهم

وأعمالهم، فإذا كان الله خالقكم وخالق أعمالكم فكيف تدعون عبادته وتعبدون من لا يخلق شيئًا لا ذواتكم ولا أعمالكم، وهذا من أحسن الاحتجاج.

وقد تكرر في القرآن الإنكار عليهم أن يعبدوا ما لا يخلق شيئًا، وسوَّى بينه وبين الخالق لقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ١٧) وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (النحل: ٢٠) وقوله: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾ (لقمان: ١١)... إلى أمثال ذلك، فصح الاحتجاج وقامت الحجة بخلق الأعمال مع خلق الذوات، فهذا منتهى إقدام الطائفتين في الآية كما ترى.

والصواب أنها موصولة وأنها لا تدلُّ على صحة مذهب القدرية بل هي حجة عليهم مع كونها موصولة، وهذا يبين بمقدمة نذكرها قبل الخوض في التقرير، وهي أن طريقة الحجاج والخطاب أن يجرد القصد والعناية بحال ما يحتج له وعليه، فإذا كان المستدل محتجًا على بطلان ما قد ادعى في شيء وهو يخالف ذلك فإنه يجرد العناية إلى بيان بطلان تلك الدعوى.

وأن ما ادعى له ذلك الوصف هو متصف بضده، لا متصف به، فإما أن يمسك عنه ويذكر وصف غيره فلا، وإذا تقرر هذا فالله سبحانه أنكر عليهم عبادتهم الأصنام، وبين أنها لا تستحق العبادة، ولم يكن سياق الكلام في معرض الإنكار عليهم ترك عبادته، وأن ما هو في معرض الإنكار عبادة من لا يستحق العبادة.

فلو أنه قال: لا تعبدون الله وقد خلقكم وما تعملون، لتعينت المصدرية قطعًا، ولم يحسن أن يكون بمعنى الذي إذ يكون المعنى: كيف لا تعبدونه وهو الذي أوجدكم وأوجد أعمالكم، فهو المنعم عليكم بنوعي الإيجاد والخلق فهذا وزان ما قرروه من كونها مصدرية، فأما سياق الآية فإنه في معرض إنكاره عليهم عبادة من لا يستحق العبادة، فلا بدَّ أن يبين فيه معنى ينافي كونه معبودًا، فبين هذا المعنى بكونه مخلوقًا له ومن كان مخلوقًا من بعض مخلوقاته فإنه لا ينبغي أن يعبد ولا تليق به العبادة.

وتأمل مطابقة هذا المعنى لقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (النحل: ٢٠) كيف أنكر عليهم عبادة آلهة مخلوقة له سبحانه، وهي غير خالقة.

فهذا يبين المراد من قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦).

ونظيره قوله في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الأعراف: ١٩٤) أي: هم عباد مخلوقون كما أنتم كذلك فكيف تعبدون المخلوق؟.

وتأمل طريقة القرآن لو أراد المعنى الذى ذكروه من حسن صفاته، وانفراده بالخلق كقول صاحب يس: ﴿وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ (يس: ٢٢) فهنا لما كان المقصود إخبارهم بحسن عبادته واستحقاقه لها ذكر الموجب لذلك وهى كونه خالقًا لعابده فاطرًا له وهذا إنعام منه عليه فكيف يترك عبادته؟!!.

ولو كان هذا هو المراد من قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ كان يقتضى أن يقال: ألا يعبدون الله وهو خالقهم وخالق أعمالهم؟ فتأمل فإنه واضح، وقول أبى القاسم فى تقرير حجة المعتزلة من الآية أنه لا يصح أن تكون مصدرية، وهو باطل من جهة النحو... وليس كذلك.

أما قوله: إن (ما) لا تكون مع الفعل الخاص مصدراً فقد تقدم بطلانه، إذ مصدريتها تقع مع الفعل الخاص المبهم، لقوله تعالى: ﴿بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (التوبة: ٧٧) وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ (البقرة: ٤٤) وقوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ (غافر: ٧٥) إلى أضعاف ذلك، فإن هذه كلها أفعال خاصة، وهى أخص من مطلق العمل، فإذا جاءت مصدرية مع هذه الأفعال فمجيئها مصدرية مع العمل أولى.

وقولهم: إنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما عبدوا المنحوت حجة فاسدة، فإن الكلام فى (ما) المصاحبة للفعل دون المصاحبة لفعل النحت، فإنها لا تحتمل غير الموصولة، ولا يلزم من كون الثانية مصدرية كون الأولى كذلك، فهذا تقرير فاسد، وأما تقريره كونها مصدرية أيضًا بما ذكره فلا حجة له فيه.

أما قوله أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام فيقال: ما معنى عدم وقوعها على الجواهر والأجسام؟ أتعنى به أن أفعالهم لا تتعلق بإيجادها؟ أم تعنى به أنها لا تتعلق بتغييرها وتصويرها؟ أن تعنى به أعم من ذلك وهو المشترك بين القسمين.

فإن عنيت الأول فمسلم لكن لا يفيدك شيئًا فإن كونها موصولة لا تستلزم ذلك فإن كون الأصنام معمولة لهم لا يقتضى أن تكون مادتها معمولة لهم، بل هو على حد قولهم: عملت بيتًا وعملت بابًا وعملت حائطًا وعملت ثوبًا وهذا إطلاق حقيقى ثابت، عقلاً ولغة، وشرعًا وعرفًا، لا يتطرق إليه رد، فهذا ككون الأصنام معمولة سواء.

وإن عنيت أن أفعالهم لا تتعلق بتصويرها فباطل قطعًا، وإن عنيت القدر المشترك فباطل أيضًا، فإنه مشتمل على نفى حق وباطل، فنفى الباطل صحيح، ونفى الحق باطل.

ثم يقال: إيقاع العمل منهم على الجواهر والأجسام يجوز أن يطلق فيه العمل الخاص وشاهده في الآية: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (الصافات: ٩٥) فـ (ما) ههنا موصولة، فقد أوقع فعلهم وهو النحت على الجسم، وحينئذ فأى فرق بين إيقاع أفعالهم الخاصة على الجوهر والجسم وبين إيقاع أفعالهم العامة عليه، لا بمعنى أن ذاته مفعولة له، بل بمعنى أن فعلهم هو الذى صار به صنمًا، واستحقَّ أن يطلق عليه اسمه، كما أنه بعملهم صار منحوتًا، واستحق هذا الاسم وهذا بين.

وأما قوله بجواب النقض بـ (عملتُ الصحيفة وصنعتُ الجفنة) أن الفعل متعلق بالصورة التى هى التأليف والتركيب وهى: نفس العمل، فكذلك هو أيضًا متعلق بالتصوير الذى صار الحجر به صنمًا منحوتًا سواء.

وأما قوله: الآية فى بيان استحقاق الخالق للعبادة لانفراده بالخلق فقد تقدم جوابه، وأن الآية وردت لبيان عدم استحقاق معبوديهم للعبادة، لأنها مخلوقة لله وذكرنا شواهده من القرآن.

فإن قيل: كان يكفى فى هذا أن يقال: (أتعبدون ما تنحتون والله خالقه) فلما عدل إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) علم أنه أراد الاحتجاج عليهم فى ترك عبادته سبحانه، وهو خالقهم وخالق أفعالهم.

قيل: فى ذكر خلقه سبحانه لآلهتهم ولعابديها من بيان تقبيح حالهم وفساد رأيهم وعقولهم فى عبادتها دونه تعالى ما ليس فى الاقتصار على ذكر خلق الآلهة فقط، فإنه إذا كان الله تعالى هو الذى خلقكم وخلق معبوديكم فهى مخلوقة أمثالكم، فكيف يعبد العاقل من هو مثله؟ ويتألهه ويفرده بغاية التعظيم والإجلال والمحبة؟ وهل هذا إلا أقبح الظلم فى حق أنفسكم وفى حق ربكم؟.

وقد أشار تعالى إلى هذا المعنى بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الأعراف: ١٩٤) ومن حق المعبود أن لا يكون مثل العابد، فإنه إذا كان مثله كان عبدًا مخلوقًا، والمعبود ينبغى أن يكون ربًا خالقًا فهذا من أحسن الاحتجاج وأبينه، فقد أسفر لك من المعنى المقصود بالسياق صحيحه، ووضح لك شرحه وانجلى بحمد الله الإشكال، وزال عن المعنى غطاء الإجمال وبان أن ابن قتيبة فى تفسير الآية وفق للسداد، كما وفق لموافقة أهل السنة فى خلق أعمال العباد، ولا تستطل هذا الفصل فإنه يحقق لك فصولاً لا

تكاد تسمعها فى خلال المذكرات، وتحصل لك قواعد وأصول لا تجدها فى عامة المصنفات.

فإن قيل: فأين ما وعدتم به من الاستدلال بالآية على خلق الله لأعمال العباد على تقدير كون (ما) موصولة؟.

قيل: نعم قد سبق (الوعد) بذلك، وقد حان إنجازه، وآن إبرازه، ووجه الاستدلال بها على هذا التقدير أن الله سبحانه أخبر أنه خالقهم وخالق الأصنام التى عملوها، وهى إنما صارت أصنامًا بأعمالهم، فلا يقع عليها ذلك الاسم إلا بعد عملهم فإذا كان سبحانه هو الخالق اقتضى صحة هذا الإطلاق أن يكون خالقها بجملتها أعنى مادتها وصورتها، فإذا كانت صورتها مخلوقة لله كما أن مادتها كذلك لزم أن يكون خالقًا لنفس عملهم الذى حصلت به الصورة، لأنه متولد عن نفس حركاتهم.

فإذا كان الله خالقها كانت أعمالهم التى تولد عنها ما هو مخلوق لله مخلوقة له، وهذا أحسن استدلالاً وألطف من جعل (ما) مصدرية.

ونظيره من الاستدلال سواء قوله: ﴿ **وَآيَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ** ﴾ (يس: ٤١، ٤٢) والأصح أن المثل المخلوق هنا هو السفن، وقد أخبر أنها مخلوقة وهى إنما صارت سفنًا بأعمال العباد.

وأبعد من قال: إن المثل ههنا هو سفن البر وهى الإبل لوجهين:

أحدهما: أنها لا تسمى مثلا للسفن لا لغة ولا حقيقة، فإن المثلين ما سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر، وحقيقة المماثلة أن يكون بين فلك وفلك لا بين جمل وفلك.

الثاني: أن قوله: ﴿ **وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلا صَرِيخَ لَهُمْ** ﴾ (يس: ٤٣) عقب ذلك دليل على أن المراد الفلك التى إذا ركبوها قدرنا على إغراقهم، فذكرهم بنعمه عليهم من وجهين:

أحدهما: ركوبهم إياها، والثاني: أن يسلمهم عند ركوبها من الغرق.

ونظير هذا الاستدلال أيضًا قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ** ﴾ (النحل: ٨١) والسرابيل التى يلبسونها وهى مصنوعة لهم، وقد أخبر بانه سبحانه هو جاعلها، وإنما صارت سرابيل بعملهم.

ونـظـيـــره: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا﴾ (النحل: ٨٠) والبيوت التى من جلود الأنعام هى الخيام، وإنما صارت بيوتًا بعملهم.

فإن قلت: المراد من هذا كله المادة لا الصورة.

قـلـت: المادة لا تستحق هذه الأسماء التى أطلق الخلق عليها، وإنما تستحق هذه الأسماء بعد عملها وقيام صورها بها، وقد أخبر أنها مخلوقة له فى هذه الحال... والله أعلم.

فائدة: ضمير من (يكرمنى)

الذى يدلُّ على أن الضمير: (من يكرمنى) ونحوه هو الياء دون ما معها، وجوه:

أحدها: القياس على ضمير المخاطب والغائب فى أكرمك وأكرمه.

والثـانى: أن الضمير فى قولك: إنى وأخواته هو الياء وحدها لسقوط النون اختياراً فى بعضها، وجوازاً فى أكثرها، وسماعاً فى بعضها، ولو كان الضمير هو الحرفين لم يسقطوا أحدهما.

والثـالث: إدخالهم هذه النون فى بعض حروف الجر وهى (من وعن) ولو كانت جزءاً من الضمير لاطردت فى (إلى وفى) وسائر حروف الجر.

فإن قلت: فما وجه اختصاصها ببعض الحروف والأسماء؟.

الجـواب: أنهم أرادوا فصل الفعل والحروف المضارعة له من توهم الإضافة إلى الياء فألحقوها علامة للانفصال وهى فى أكثر الكلام نون ساكنة وهو التنوين، فإنه لا يوجد فى الكلام إلا علامة لانفصال الاسم، ولذلك ألحقوها فى القوافى المعرّفة باللام أبداً بإتمام البيت وانفصاله مما بعده نحو: العتابا والزرافا، ولذلك زادوها قبل علامة الإنكار حين أرادوا فصل الاسم من العلامة، كى لا يتوهم أنها تمام الاسم أو علامة جمع، ففصل بين الاسم وبينها بنون زائدة، وأدخل عليها ألف الوصل لسكونها ثم حركها بالكسر لالتقاء الساكنين، فلما كان من أصلهم تخصيص النون بعلامة الانفصال واجبًا وأرادوا فصل الفعل وما ضارعه عن الإضافة إلى الياء جاءوا بهذه النون الساكنة ولولا سكون الياء لكانت ساكنة كالتنوين، ولكنهم كسروها لالتقاء الساكنين.

فائدة: حذف الألف من (ما) الاستفهامية

السرُّ في حذف الألف من ما الاستفهامية عند حرف الجر أنهم أرادوا مشاكلة اللفظ للمعنى، فحذفوا الألف، لأن معنى قولهم (فيم): ترغب في أي شيء، و (إلام): تذهب إلى أي شيء و (حتام): لا ترجع حتى أي غاية تستمر، ونحوه... فحذفوا الألف مع الجار، ولم يحذفوها في حال النصب والرفع، كيلا تبقى الكلمة على حرف واحد، فإذا اتصل بها حرف الجر أو اسم مضاف اعتمدت عليه؛ لأن الخافض والمخفوض بمنزلة كلمة واحدة.

وربما حذفوا الألف في غير موضع الخفض، ولكن إذا حذفوا الخبر فيقولون: (مه) يا زيد، أي: ما الخبر وما الأمر؟ فلما كثر الحذف في المعنى كثر في اللفظ، ولكن لا بد من هاء السكت لتقف عليها، ومنه قولهم: مهيم، كان الأصل، ما هذا يا امرؤ، فاقتصروا من كل كلمة على حرف، وهذا غاية الاختصار والحذف.

والذي شجعهم على ذلك أمنهم من اللبس لدلالة حال المسئول والمسئول عنه على المحذوف فهم المخاطب من قوله: مهيم ما يفهم من تلك الكلمات الأربع.

ونظير هذا قولهم: (إيش) في أي شيء.

وم الله في يمين الله.

* * *

فائدة بديعة: قوله: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ...﴾

قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ (مريم: ٦٩) فالشيعة الفرقة التي شايع بعضها بعضًا أي: تابعه، ومنه الأشياع أي: الأتباع، فالفرق بين الشيعة، والأشياع أن الأشياع: هم التبع، والشيعة: القوم الذين شايعوا، أي تبع بعضهم بعضًا، وغالب ما يستعمل في الذم، ولعله لم يرد في القرآن إلا كذلك كهذه الآية.

وكقوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُم وَكَانُوا شِيَعًا﴾ (الروم: ٣٢) وقوله: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾ (سبأ: ٥٤) وذلك ـ والله أعلم ـ لما في لفظ الشيعة من الشياع والإشاعة التي هي ضد الائتلاف والاجتماع، ولهذا لا يطلق لفظ الشيع إلا على فرق الضلال لتفرقهم واختلافهم، والمعنى: لننزعن من كل فرقة أشدهم عتوًا على الله وأعظمهم

فساداً فنلقيهم فى النار، وفيه إشارة إلى أن العذاب يتوجه إلى السادات أولاً ثم تكون الأتباع تبعًا لهم فيه كما كانوا تبعًا لهم فى الدنيا.

و: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾ للنحاة فيه أقوال:

أحدها: قول الخليل مبتدأ وأشد خبره، ولم يعمل لننزعن فيه؛ لأنه محكى، والتقدير الذى يقال فيه: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ وعلى هذا فأى استفهامية.

الثـاني: قول يونس أنه رفع على جهة التعليق للفعل السابق كما لو قلت: علمت أنه أخوك، فعلق الفعل عن الفعل كما تعلق أفعال القلوب.

الثالث: قول سيبويه: إن (أى) هنا موصولة مبنية على الضم، والمسوغ لبنائها حذف صدر صلتها، وعنده أصل الكلام أيهم هو أشد، فلما حذف صدر الصلة بنيت على الضم تشبيهًا لها بالغايات التى قد حذفت مضافاتها كـ(قبل وبعد) وعلى كل واحد من الأقوال إشكالات نذكرها، ثم نبين الصحيح... إن شاء الله.

فأما قول الخليل: فقيل: يلزمه ستة أمور: أحدها: حذف الموصوف، الثانى: حذف الصلة، الثالث: حذف العائد لأن تقديره الذى يقال لهم: إنهم أشد، وهذا لا عهد لنا فيه باللغة.

وأما ما يحذف من القول فإنه إنما يكون قولاً مجرداً عن كونه صلة لموصول، نحو قوله: ﴿وَالْمَلائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ (الأنعام: ٩٣) أى: يقولون أو قائلين، ومثله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣).

الرابع: أنه إذا قدر المحذوف هكذا لم يستقم الكلام فإنه يصير: ﴿لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ﴾ الذين يقال فيهم: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾ وهذا فاسد فإن ذلك المنزوع لا يقال فيه: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾ بل هو نفسه أشد، أو من أشد الشيعة على الرحمن، فلا يقع عليه الاستفهام بعد نزعه فتأمله.

الخامس: أن الاستفهام لا يقع إلا بعد أفعال العلم والقول على الحكاية، ولا يقع بعد غيره من الأفعال تقول: (علمت أزيد عندك أم عمرو) ولو قلت: (ضربت أزيد أم عمرو) لم يجز، وننزعن ليس من أفعال العلم.

فإذا قلت: ضربت أيهم قام، لم تكن إلا موصولة، ولا يصح أن يقال: (ضربت الذى يقال فيه أيهم قام) وإنما توهم مثل ذلك لكون اللفظ صالحًا لجهة أخرى مستقيمة فيتوهم متوهم أن حمله على الجهة الأخرى يستقيم.

والذى يدلُّ عليه أنه لو قدرت موضعه استفهامًا صريحًا ليس له جهة أخرى لم يجز.

فإذا قلت: ضرب أزيد عندك أم عمرو، لم يجز، بخلاف: ضرب أيهم عندك، فلو كان أيهم استفهامًا لجاز الكلام مع الاستفهام الذى بمعناهما، وإنما لم يقع الاستفهام إلا بعد أفعال العلم والقول.

أما القول: فلأنه يحكى به كل جملة خبرية كانت أو إنشائية، وأما أفعال العلم فإنما وقع بعدها الاستفهام لكون الاستفهام مستعلمًا به، فكأنك إذا قلت: (أزيد عندك أم عمرو) كان معناه أعلمنى.

وإذا قلت: (علمت أزيد عندك أم عمرو) كان معناه علمت ما يطلب استعلامه، فلهذا صح وقوع الاستفهام بعد العلم لأنه استعلام، ثم حمل الحسبان والظن عليهما لكونهما من بابه، ووجه آخر وهو كثرة استعمال أفعال العلم، فجعل شأن ليس لغيرها.

السادس: أن هذا الحذف الذى قدره فى الآية حذف لا يدل على سياق فهو مجهول الوضع، وكل حذف كان بهذه المنزلة كان تقديره من باب علم الغيب.

وأما قول يونس بن حبيب فإشكاله ظاهر فإن التعليق إنما يكون فى أفعال القلوب نحو العلم والظن والحسبان... دون غيرها.

ولا يجوز أن تقول: (ضربت أيهم قام) على أن تكون (أيهم) استفهامًا وقد علق الفعل عن العمل فيه.

وأما قول سيبويه فإشكاله أنه بناء خارج عن النظائر، ولم يوجد فى اللغة شاهد له.

قال السهيلى: ما ذكره سيبويه لو استشهد عليه بشاهد من نظم أو نثر، أو وجدنا بعده فى كلام فصيح شاهدًا له لم نعدل به قولاً ولا رأينا لغيره عنه طولاً، ولكنا لم نجز ما بين لمخالفته غيره، لا سيما مثل هذه المخالفة فإنا لا نسلم أنه حذف من الكلام شيء.

وإن قال: إنه حذف ولا بد والتقدير: (أيهم هو أخوك).

فيقال: لمَ لم يبنوا فى النكرة فيقولون: مررت برجل أخوك أو رأيت رجلاً أبوك، أى: هو أخوك وأبوك، ولم خصوا أيًا هذا دون سائر الأسماء أن يحذف من صلته، ثم يبنى للحذف، ومتى وجدنا شيئًا من الجملة يحذف ثم يبنى الموصوف بالجملة من أجل ذلك الحذف، وذلك الحذف لا نجعله متضمنًا لمعنى الحرف ولا مضارعًا له، وهذه علة البناء وقد عدمت فى (أى).

قال: والمختار قول الخليل ولكنه يحتاج إلى شرح، وذلك أنه لم يرد بالحكاية ما

يسبق إلى الفهم من تقدير معنى القول، ولكنه أراد حكاية لفظ الاستفهام الذى هو أصل فى (أى) كما يحكيه بعد العلم إذا قلت: قد علمت مَنْ أخوك وأقام زيد أم قعد، فقد تركت الكلام على حاله قبل دخول الفعل لبقاء معنى الاختصاص والتعيين فى أى الذى كان موجوداً فيها، وهى استفهام، لأن ذلك المعنى هو الذى وضعت له استفهامًا كانت أو خبرًا، كما حكوا لفظ النداء فى قولهم: اللهم اغفر لى أيها الرجل، وارحمنا أيتها العصابة، فنحكى لفظ هذا إشعاراً بالتعيين والاختصاص الموجود فى حال النداء لوجود معنى الاختصاص والتعيين فيه.

قال: وقول يونس: إن الفعل ملغى حق، وإن لم يكن من أفعال القلب، وعلة إلغائه ما قدمناه من حكاية لفظ الاستفهام للاختصاص، فإذا أتممت العلة وقلت: ضربت أيهم أخوك، زالت مضارعة الاستفهام، وغلب فيه معنى الخبر لوجود الصلة التامة بعده.

قال: وأما قوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٧) وإجماعهم على أنها منصوبة بينقلبون لا بـ(سيعلم).

وقد كان يتصوَّر فيها أن تكون منصوبة بـ(سيعلم) على جهة الاستفهام، ولكن تكون موصولة، والجملة صلتها، والعائد محذوف، ولكن منع من هذا أصل أصلناه، ودليل أقمناه على أن الاسم الموصول إذا عنى به المصدر، ووصل بفعل مشتق من ذلك المصدر، لم يجز لعدم الفائدة المطلوبة من الصلة، وهى إيضاح الموصول وتبيينه، والمصدر لا يوضح فعله المشتق من لفظه، لأنه كأنه هو لفظًا ومعنى إلا فى المختلف الأنواع كما تقدم.

قال: ووجه آخر أقوى من هذا، وهو أن أيًا لا تكون بمعنى (الذى) حتى تضاف إلى معرفة، فتقول: (لقيت أيهم فى الدار) إذ من المحال أن يكون بمعنى (الذى) وهو نكرة، والذى لا ينكر، وهذا أصل يبنى عليه فى (أى).

فصل: تحقيق معنى (أى)

فى تحقيق معنى (أى) وهو أن لفظ الألف والياء المكررة راجع فى جميع الكلام إلى معنى التعيين والتمييز للشىء من غيره، فمنه أياة الشمس لضوئها، لأنه يبينها ويميزها من غيره، ومنه: الآية العلامة، ومنه: خرج القوم بآيهم، أى: بجماعتهم التى يتميزون بها عن غيرهم ومنه تأييتُ بالمكان، أى: تثبت لتبيين شىء أو تمييزه ومنه قول امرئ القيس:

قف بالديار وقوف حابسْ
وتأيَّ إنك غير يائسْ

وقال الكميت:

* وتأى إنك غـــيـــر صـــاغـــر *

ومنه إياك في المضمرات، لأنه في أكثر الكلام مفعول مقدم، والمفعول إنما يتقدم على فعله قصداً إلى تعيينه، وحرصا على تمييزه عن غيره، وصرفًا للذهن عن الذهاب إلى غيره، ولذلك تقدم في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة:٥) إذ الكلام وارد في معرض الإخلاص وتحقيق الوحدانية ونفى عوارض الأوهام عن التعلق بغيره، ولهذا اختصت (أى) بنداء ما فيه الألف واللام تمييزاً له وتعييناً، وكذلك: أى زيد ومنه: إياك المراء والأسد، أى: ميز نفسك وأخلصها عنه.

ومنه: وقوع أى تفسيراً كقولك: عندى عهن، أى: صوف.

وأما وقوعها نفيًا لما قبلها نحو: مررت برجل أى رجل، فأى تدرجت إلى الصفة من الاستفهام كان الأصل أى رجل هو على الاستفهام الذى يراد به التفخيم والتهويل، وإنما دخله التفخيم؛ لأنهم يريدون إظهار العجز والإحاطة لوصفه، فكأنه مما يستفهم عنه بجهل كنهه، فأدخلوه في باب الاستفهام الذى هو موضوع لما يجهل وكذلك جاء: ﴿الْقَارِعَةُ ۝١ مَا الْقَارِعَةُ﴾ (القارعة: ١، ٢) ﴿الْحَاقَّةُ ۝١ مَا الْحَاقَّةُ﴾ (الحاقة: ١، ٢) أى: أنها لا يحاط بوصفها، فلما ثبت هذا اللفظ في باب التفخيم والتعظيم للشيء قرب من الوصف حتى أدخلوه في باب النعت وأخروه في الإعراب عمّا قبله.

ومنه قول الشاعر:

* جاءوا بمـذْق هل رأيت الذئبَ قط *

أى: كأنه في لون الذئب، إن كنت رأيت الذئب.

ومنه: مررت بفارس هل رأيت الأسد، وهذا التقدير أحسن من قوله بعض النحويين أنه معمول ووصف مقدّر، وهو قول محذوف، أى مقول فيه: هل رأيت كذا، وما ذكرته لك أحسن... وأبلغ فتأمله.

فائدة جليلة: ما يجرى صفة أو خبرًا على الرب

ما يجرى صفة أو خبرًا على الرب تبارك وتعالى أقسام:

أحدها: ما يرجع إلى نفس الذات كقولك: ذات وموجود وشيء.

الثاني: ما يرجع إلى صفات معنوية: كالعليم والقدير والسميع.

الثالث: ما يرجع إلى أفعاله نحو: الخالق والرزاق.

الرابـع: ما يرجع إلى التنزيه المحض، ولا بد من تضـمنه ثبوتًا، إذ لا كمال فى العدم المحض: كالقدوس والسلام.

الخامس: ولم يذكره أكثر الناس وهو الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة لا تختص بصفة معينـة، بل هو دال على معناه لا على معنى مفرد نحو: المجيـد العظيم الصمـد، فإن المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال، ولفظه يدل على هذا فإنه موضوع للسعة والكثرة والزيادة، فمنه استمجد المرخ والغفار وأمجد الناقة علفًا.

ومنه: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ (البروج: ١٥) صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه.

وتأمل كـيف جـاء هذا الاسم مـقـتـرنًا بطلب الصـلاة من الله عـلى رسـوله كـمـا علـمناه ﷺ (٥٤مكرر)، لأنه فى مقام طلب المزيد والتعرض لسعة العطاء وكثرته ودوامه، فأتى فى هذا المطلوب باسم تقتضيه، كما تقول: اغفر لى وارحمنى إنك أنت الغفور الرحيم، ولا يحسن: أنك أنت السميع البصير، فهو راجع إلى المتوسل إليه بأسمائه وصفاته، وهو من أقرب الوسائل وأحبها إليه.

ومنه: الحديث الذى فى المسند والترمذى: (ألظوا بيـا ذا الجـلال والإكـرام»(٥٥) ومنه: «اللهم إنى أسألك بأن لك الحمد، لا إله إلا أنت المنان، بديع السموات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام» فهذا سؤال له وتوسل إليه بحمده، وأنه الذى لا إله إلا هو المنان، فهو توسل إليه بأسمائه وصفاته، وما أحق ذلك بالإجابة وأعظمه موقعًا عند المسئول، وهذا باب عظيم من أبواب التوحيد أشرنا إليه إشارة وقد فتح لمن بصره الله تعالى.

(**٥٤مكرر**) يشير رحمه الله إلى كيفية تعليم النبى ﷺ أصحابه كيفية الصلاة عليه حينما سألوه فقالوا: يا رسول الله فكيف نصلى عليك؟ فقال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد» رواه البخارى (٦٣٥٧) مسلم (٤٠٥) والترمذى (٣٢٢٠) والنسائى (١٢٨٥، ١٢٨٦).

(**٥٥**) **صحيح**: رواه البخارى (٣٥٢٥) وأحمد فى مسنده (١٣/ ٤٢٩) والحاكم فى المستدرك (١/ ٤٩٨ – ٤٩٩) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد.

تفسير الاسم الإلهى (العظيم والصمد):

ولنرجع إلى المقصود وهو وصفه تعالى بالاسم المتضمن لصفات عديدة فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال.

وكذلك الصمد قال ابن عباس: هو السيد الذى كمل فى سؤدده، وقال ابن وائل: هو السيد الذى انتهى سؤدده.

وقال عكرمة: الذى ليس فوقه أحد، وكذلك قال الزجَّاج: الذى ينتهى إليه السؤدد، فقد صمد له كل شيء، وقال ابن الأنبارى: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذى ليس فوقه أحد، الذى يصمد إليه الناس فى حوائجهم وأمورهم.

واشتقاقه يدلُّ على هذا، فإنه من الجمع، والقصد الذى اجتمع القصد نحوه، واجتمعت فيه صفات السؤدد، وهذا أصله فى اللغة، كما قال:

ألا بكّر الناعى بخير بنى أسدْ

بعمرو بن يربوع وبالسيد الصمد

والعرب تسمى أشرافها بالصمد لاجتماع قصد القاصدين إليه، واجتماع صفات السيادة فيه.

السادس: صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر، وذلك قدر زائد على مفرديهما نحو: الغنى الحميد العفو القدير، الحميد المجيد... وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة فى القرآن، فإن الغنى صفة كمال، والحمد كذلك، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر، فله ثناء من غناه، وثناء من حمده، وثناء من اجتماعهما، وكذلك العفو القدير، والحميد المجيد، والعزيز الحكيم، فتأمله فإنه من أشرف المعارف.

تسليط صفات السلب على أسماء الله تعالى:

وأما صفات السلب المحض فلا تدخل فى أوصافه تعالى إلا أن تكون متضمنة لثبوت كالأحد المتضمن لانفراده بالربوبية والإلهية.

والسلام المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله، وكذلك الإخبار عنه بالسلوب هو لتضمنها ثبوتًا، كقوله تعالى: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فإنه متضمن

لكمال حياته وقيوميته وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ (ق: ٣٨) متضمن لكمال قدرته.

وكذلك قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾ (يونس: ٦١) متضمن لكمال علمه، وكذلك قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) متضمن لكمال صمديته وغناه.

وكذلك قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٤) متضمن لتفرده بكماله، وأنه لا نظير له.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) متضمن لعظمته، وأنه جل عن أن يدرك بحيث يحاط به، وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب، ويجب أن تُعْلَم هنا أمور:

أحـــدها: أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإنه يخبر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا.

الثاني: أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص، لم تدخل بمطلقها في أسمائه، بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد والفاعل والصانع، فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعّال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلاً وخبراً.

الثالث: أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيداً أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين، فجعل من أسمائه الحسنى المضل الفاتن الماكر، تعالى الله عن قوله، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعال مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمَّى بأسمائها.

الـرابـع: أن أسماءه - عز وجلَّ - الحسنى هي أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العلمية بخلاف أوصاف العباد، فإنها تنافي علميتهم، لأن أوصافهم مشتركة فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى.

الخامس: أن الاسم من أسمائه له دلالات: دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم.

الســادس: أن أسماءه الحسنى لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات واعتبار من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة، وبالاعتبار الثاني متباينة.

السابع: أن ما يطلق عليه فى باب الأسماء والصفات توقيفى، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفًا كالقديم والشىء والموجود والقائم بنفسه.

فهذا فصل الخطاب فى مسألة أسمائه: هل هى توقيفية أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع؟.

الثامن: أن الاسم إذا أطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلاً ومصدرًا ونحو: السميع البصير القدير، يطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة، ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ (المجادلة: ١) ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٣) هذا إن كان الفعل متعديًا، فإن كان لازمًا لم يخبر عنه به نحو: الحى، بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل فلا يقال: حى.

التاسع: أن أفعال الرب تبارك وتعالى صادرة عن أسمائه وصفاته وأسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم فالرب تبارك وتعالى فعاله عن كماله.

والمخلوق كماله عن فعاله، فاشتقت له الأسماء بعد أن كمل بالفعل.

فالربُّ لم يزل كاملاً فحصلت أفعاله عن كماله، لأنه كامل بذاته وصفاته فأفعاله صادرة عن كماله، كمل ففعل والمخلوق فعل فكمل الكمال اللائق به.

العاشر: إحصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم، فإن المعلومات سواه إما أن تكون خلقًا له تعالى أو أمرًا إما علم بما كوّنه أو علم بما شرّعه، ومصدر الخلق والأمر عن أسمائه الحسنى، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضى بمقتضيه، فالأمر كله مصدره عن أسمائه الحسنى، وهذا كله حسن لا يخرج عن مصالح العباد والرأفة والرحمة بهم، والإحسان إليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه، فأمره كله مصلحة وحكمة ولطف وإحسان، إذ مصدره أسماؤه الحسنى وفعله كله لا يخرج عن العدل والحكمة والمصلحة والرحمة، إذ مصدره أسماؤه الحسنى فلا تفاوت فى خلقه ولا عبث، ولم يخلق خلقه باطلاً ولا سدى ولا عبثًا.

وكما أن كل موجود سواه فبإيجاده فوجود من سواه تابع لوجوده تبع المفعول المخلوق لخالقه، فكذلك العلم بها أصل للعلم بكل ما سواه، فالعلم بأسمائه، وإحصاؤها أصل لسائر العلوم، فمن أحصى أَسْمَاءَهُ كما ينبغى للمخلوق أحصى جميع العلوم، إذ إحصاء أسمائه أصل لإحصاء كل معلوم، لأن المعلومات هى من مقتضاها ومرتبطة بها،

وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى، ولهذا لا تجد فيها خللاً ولا تفاوتًا، لأن الخلل الواقع فيما يأمر به العبد أو يفعله إما أن يكون لجهله به أو لعدم حكمته.

وأما الربُّ تعالى فهو العليم الحكيم فلا يلحق فعله ولا أمره خلل ولا تفاوت ولا تناقض.

الحادى عشر: أن أسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلاً، وقد تقدم أن من أسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل نحو: الخالق والرازق والمحيى والمميت، وهذا يدل على أن أفعاله كلها خيرات محض لا شرَّ فيها، لأنه لو فعل الشرَّ لاشتق له منه اسم، ولم تكن أسماؤه كها حسنى، وهذا باطل فالشرُّ ليس إليه فكما لا يدخل فى صفاته ولا يلحق ذاته لا يدخل فى أفعاله فالشر ليس إليه لا يضاف إليه فعلاً ولا وصفًا وإنما يدخل فى مفعولاته.

وفرق بين الفعل والمفعول، فالشرُّ قائم بمفعوله المباين له لا بفعله الذى هو فعله.

فتأمل هذا فإنه خفى على كثير من المتكلمين وزلَّت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وهدى الله أهل الحق لما اختلفوا فيه بإذنه... والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

الثانى عشر: فى بيان مراتب إحصاء أسمائه التى من أحصاها دخل الجنة، وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح:

المرتبة الأولى: إحصاء ألفاظها وعددها.

المرتبة الثانية: فهم معانيها ومدلوله.

المرتبة الثالثة: دعاؤه بها كما قال تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا**﴾ (الأعراف: ١٨٠) وهو مرتبتان:

إحداهما: دعاء ثناء وعبادة، والثانى: دعاء طلب ومسألة، فلا يثنى عليه إلا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وكذلك لا يُسأل إلا بها، فلا يقال: يا موجود أو يا شىء أو يا ذات اغفر لى وارحمنى، بل يُسأل فى كل مطلوب باسم يكون مقتضيًا لذلك المطلوب، فيكون السائل متوصلاً إليه بذلك الاسم.

ومن تأمل أدعية الرسل ولا سيما خاتمهم وإمامهم وجدها مطابقة لهذا، وهذه العبارة أولى من عبارة من قال: يتخلق بأسماء الله فإنها ليست بعبارة سديدة وهى منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالإله على قدر الطاقة.

وأحسن منها عبارة أبى الحكم بن برهان وهى التعبد، وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهى الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال.

فمراتبها أربعة، أشدها إنكاراً عبارة الفلاسفة وهى التشبه، وأحسن منها عبارة من قال التخلق، وأحسن منها عبارة من قال التعبد، وأحسن من الجميع الدعاء، وهى لفظ القرآن.

الثالث عشر: اختلف النظار فى الأسماء التى تطلق على الله وعلى العباد كالحى والسميع والبصير والعليم والقدير والملك... ونحوها.

فقالت طائفة من المتكلمين هى حقيقة فى العبد مجاز فى الربِّ، وهذا قول غلاة الجهمية وهو أخبث الأقوال وأشدها فساداً.

الثانى: مقابله، وهو أنها حقيقة فى الربِّ مجاز فى العبد، وهذا قول أبى العباس الناشئ.

الثالث: أنها حقيقة فيهما وهذا قول أهل السنة وهو الصواب، واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما، وللربِّ تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به.

وليس هذا موضع التعرض لمأخذ هذه الأقوال وإبطال باطلها، وتصحيح صحيحها، فإن الغرض الإشارة إلى أمور ينبغى معرفتها فى هذا الباب، ولو كان المقصود بسطها لاستدعت سفرين أو أكثر.

الرابع عشر: أن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات:

اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد، اعتباره مضافًا إلى الربِّ مختصًا به، اعتباره مضافًا إلى العبد مقيداً به، فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتًا للرب والعبد، وللربِّ منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

وهذا كاسم السميع الذى يلزمه إدراك المسموعات، والبصير الذى يلزمه رؤية المبصرات، والعليم والقدير... وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباته للربِّ تعالى لا محذور فيه بوجه، بل ثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم، فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد فى أسمائه، وجحد صفات كماله.

ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد

كفر، ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه بل كما يليق بجلاله وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنّة، وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء... ونحو ذلك.

وكذلك ما يلزم إرادته من حركة نفسه فى جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به.

وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما هو عال عليه وكونه محمولاً به مفتقراً إليه محاطًا به.

كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى، وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها، فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذى يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم وقدرته وإرادته وسائر صفاته فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق، فإذا أحطت بهده القاعدة خبراً، وعقلتها كما ينبغى خلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين: آفة التعطيل وآفة التشبيه، فإنك إذا وفيت هذا المقام حقّه من التصور أثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقة، فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم، فخلصت من التشبيه، فتدبر هذا الموضع، واجعله جنتك التى ترجع إليها فى هذا الباب... والله الموفق للصواب.

الخامس عشر: أن الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة: أمران لفظيان وأمران معنويان:

فاللفظيان ثبوتى وسلبى، فالثبوتى أن يشتق للموصوف منها اسم، والسلبى أن يمتنع الاشتقاق لغيره، والمعنويان ثبوتى وسلبى، فالثبوتى أن يعود حكمها إلى الموصوف ويخبر بها عنه والسلبى أن لا يعود حكمها إلى غيره، ولا يكون خبراً عنه، وهى قاعدة عظيمة فى معرفة الأسماء والصفات.

فلنذكر من ذلك مثالاً واحداً وهو صفة الكلام، فإنه إذا قامت بمحل كانت هو التكلم دون من لم تقم به وأخبر عنه بها، وعاد حكمها إليه دون غيره، فيقال: قال وأمر ونهى ونادى وناجى وأخبر وخاطب وتكلم... وكلم ونحو ذلك، وامتنعت هذه الأحكام لغيره فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به وسلبها عن غيره على عدم قيامها به وهذا هو أصل السنة الذى ردوا به، على المعتزلة والجهمية، وهو من أصح الأصول طرداً وعكسًا.

السادس عشر: أن الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تُحدُّ بعدد، فإن لله تعالى أسماء وصفات استأثر بها فى علم الغيب عنده، لا يعلمها ملك مقرب ولا نبى مرسل، كما فى الحديث الصحيح: «أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته فى كتابك، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك»(٥٥مكرر) فجعل أسماءه ثلاثة أقسام:

قسم سمّى به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكته... أو غيرهم، ولم ينزل به كتابه.

وقسم أنزل به كتابه فتعرف به إلى عباده.

وقسم استأثر به فى علم غيبه فلم يطلع عليه أحد من خلقه، ولهذا قال: «استأثرت به» أى: انفردت بعلمه، وليس المراد انفراده بالتسمى به، لأن هذا الانفراد ثابت فى الأسماء التى أنزل الله بها كتابه.

ومن هذا قول النبى ﷺ فى حديث الشفاعة: «فيفتح على من محامده بما لا أحسنه الآن»(٥٦) وتلك المحامد تفى بأسمائه وصفاته.

ومنه قوله ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(٥٧) وأما قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة»(٥٨) فالكلام جملة واحدة وقوله: «من أحصاها دخل الجنة» صفة لا خبر مستقبل والمعنى له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة وهذا لا ينفى أن يكون له أسماء غيرها.

وهذا كما تقول: لفلان مائة مملوك وقد أعدهم للجهاد، فلا ينفى هذا أن يكون له مماليك سواهم معدون لغير الجهاد وهذا لا خلاف بين العلماء فيه.

السابع عشر: أن أسماءه تعالى منها ما يطلق عليه مفردًا ومقترنًا بغيره وهو غالب الأسماء، فالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم، وهذا يسوغ أن يدعى به مفردًا

(٥٥مكرر) صحيح: رواه ابن حبان فى الموارد (٧/ ٤٠٤ - ٤٠٥) وأحمد فى المسند (٣/ ٥٥٨ - ٥٥٩) والحاكم فى المستدرك (١/ ٥٠٩، ٥١٠) وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد (١٠/ ١٣٦) رواه أحمد والبزار وأبو يعلى وقال: ورجال أحمد وأبى يعلى رجال الصحيح غير أبى سلمة الجهنى وقد وثقه ابن حبان وصححه الألبانى فى الصحيحة (١٩٩).

(٥٦) صحيح: رواه البخارى (٤٧١٢) مسلم (١٩٤).

(٥٧) صحيح: رواه أبو داود (١٤٢٧) والترمذى (٣٥٦٦) والنسائى (١٧٤٦) وابن ماجه (١١٧٩) وصححه الألبانى فى صحيح أبى داود (٨٢٣) والإرواء (٤٣٠) والمشكاة (١٢٧٦).

(٥٨) صحيح: رواه البخارى (٦٤١٠) ومسلم (٢٦٧٧) والترمذى (٣٥٠٦، ٣٥٠٧) بزيادة لا تصح ورواه أيضًا (٣٥٠٨) وهو صحيح صححه الألبانى فى المشكاة (٢٢٨٨).

ومقترنًا بغيره فتقول: يا عزيز، يا حليم، يا غفور، يا رحيم، وأن يفرد كل اسم، وكذلك فى الثناء عليه والخبر عنه بما يسوغ لك الإفراد والجمع.

ومنها ما لا يطلق عليه بمفرده بل مقرونًا بمقابله كالمانع والضارّ والمنتقم، فلا يجوز أن يفرد هذا عن مقابله، فإنه مقرون بالمعطى والنافع والعفوّ، فهو المعطى المانع، الضار النافع، المنتقم العفو، المعز المذل، لأن الكمال فى اقتران كل اسم من هذه بما يقابله لأنه يراد به أنه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم عطاءً ومنعًا ونفعًا وضرًا وعفوًا وانتقامًا.

وأما أن يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والإضرار فلا يسوغ، فهذه الأسماء المزدوجة تجرى الأسماء منها مجرى الاسم الواحد الذى يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض، فهى وإن تعددت جارية مجرى الاسم الواحد، ولذلك لم تجئ مفردة ولم تطلق عليه إلا مقترنة فاعلمه.

فلو قلت: يا مذل يا ضار يا مانع... وأخبرت بذلك لم تكن مثنيًا عليه ولا حامدًا له حتى تذكر مقابلها.

الثامن عشر: أن الصفات ثلاثة أنواع: صفات كمال، وصفات نقص، وصفات لا تقتضى كمالاً ولا نقصًا، وإن كانت القسمة التقديرية تقتضى قسمًا رابعًا وهو ما يكون كمالاً ونقصًا باعتبارين، والربُّ تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة وموصوف بالقسم الأول، وصفاته كلها صفات كمال محض، فهو موصوف من الصفات بأكملها وله من الكمال أكمله، وهكذا أسماؤه الدالة على صفاته هى أحسن الأسماء وأكملها، فليس فى الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها، ولا يؤدى معناها، وتفسير الاسم بغيره ليس تفسيرًا بمرادف محض، بل هو على سبيل التقريب والتفهيم، وإذا عرفت هذا فله من كل صفة كمال أحسن اسم وأكمله وأتمه معنى وأبعده وأنزهه عن شائبة عيب أو نقص، فله من صفة الإدراكات العليم الخبير دون العاقل الفقيه والسميع البصير دون السامع والباصر والناظر.

ومن صفات الإحسان البر الرحيم الودود دون الرفيق والشفوق... ونحوهما وكذلك العلى العظيم دون الرفيع الشريف وكذلك الكريم دون السخى، والخالق البارئ المصور دون الفاعل الصانع المشكل.

والغفور العفو دون الصفوح الساتر، وكذلك سائر أسمائه تعالى يجرى على نفسه منها

أكملها وأحسنها وما لا تقوم غيره مقامه، فتأمل ذلك فأسماؤه أحسن الأسماء، كما أن صفاته أكمل الصفات، فلا تعدل عما سمى به نفسه إلى غيره، كما لا تتجاوز ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله إلى ما وصفه به المبطلون والمعطلون.

التاسع عشر: أن من أسمائه الحسنى ما يكون دالاً على عدة صفات ويكون ذلك الاسم متناولاً لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه، كاسمه العظيم والمجيد والصمد، كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن أبى حاتم فى تفسيره: الصمد: السيد الذى قد كمل فى سؤدده، والشريف الذى قد كمل فى شرفه، والعظيم: الذى قد كمل فى عظمته، والحليم: الذى قد كمل فى حلمه، والعليم: الذى قد كمل فى علمه، والحكيم: الذى قد كمل فى حكمته، وهو الذى قد كمل فى أنواع شرفه وسؤدده وهو الله سبحانه(٥٩).

هذه صفته لا تنبغى إلا له، ليس له كفواً أحد، وليس كمثله شيء، سبحان الله الواحد القهار هذا لفظه.

وهذا مما خفى على كثير ممن تعاطى الكلام فى تفسير الأسماء الحسنى، ففسر الاسم بدون معناه ونقصه من حيث لا يعلم، فمن لم يحط بهذا علماً بخس الاسم الأعظم حقه وهضمه معناه... فتدبره.

العشرون: وهى الجامعة لما تقدم من الوجوه، وهى معرفة الإلحاد فى أسمائه حتى لا يقع فيه.

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) والإلحاد فى أسمائه هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها، وهو مأخوذ من الميل كما يدل عليه مادته (ل ح د) فمنه اللحد، وهو الشق فى جانب القبر، الذى قد مال عن الوسط.

ومنه: (الملحد فى الدين) المائل عن الحق إلى الباطل.

قال ابن السكيت: الملحد: المائل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه.

ومنه: (الملتحد) وهو مفتعل من ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٧) أى: من تعدل إليه، وتهرب إليه، وتلتجئ إليه، وتبتهل فتميل إليه عن غيره.

(٥٩) ضعيف: رواه البيهقى فى الأسماء والصفات (ص٧٨، ٧٩) والطبرى فى التفسير (٣٠/ ٢٢٣) وفيه على بن أبى طلحة أرسل عن ابن عباس ولم يره.

تقول العرب: (التحد فلان إلى فلان) إذا عدل إليه.

إذا عُرف هذا فالإلحاد فى أسمائه تعالى أنواع:

أحـــدها: أن يسمى الأصنام بها كتسميتهم اللات من الإلهية، والعزى من العزيز، وتسميتهم الصنم إلهًا، وهذا إلحاد حقيقة، فإنهم عدلوا بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة.

الثانى: تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبًا وتسمية الفلاسفة له موجبًا بذته أو علة فاعلة بالطبع... ونحو ذلك.

وثالثها: وصْفه بما يتعالى عنه ويتقدم من النقائص كقول أخبث اليهود: إنه فقير.

وقولهم: إنه استراح بعد أن خلق خلقه.

وقولهم: ﴿**يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ (المائدة: ٦٤)... وأمثال ذلك مما هو إلحاد فى أسمائه وصفاته.

ورابعها: تعطيل الأسماء عن معانيها وجحد حقائقها كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم: إنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معانى فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحى والرحيم والمتكلم والمريد ويقولون: لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به وهذا من أعظم الإلحاد فيها عقلاً وشرعًا ولغة وفطرة وهو يقابل إلحاد المشركين فإن أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم وهؤلاء سلبوه صفات كماله وجحدوها وعطلوها فكلاهما ملحد فى أسمائه ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون فى هذا الإلحاد فمنهم الغالى والمتوسط والمنكوب.

وكل من جحد شيئًا عما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله، فقد ألحد فى ذلك، فليستقلَّ أو ليستكثر.

وخامسها: تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالى الله عما يقول المشبهون علوًا كبيراً.

فهذا الإلحاد فى مقابلة إلحاد المعطلة، فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها، وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه، فجمعهم الإلحاد وتفرقت بهم طرقه، وبرأ الله أتباع رسوله وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله، فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه، ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه، ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظًا ولا معنى، بل أثبتوا له الأسماء والصفات ونفوا عنه مشابهة المخلوقات، فكان إثباتهم بريئًا من التشبيه

وتنزيههم خليًا من التعطيل، لا كَمَنْ شبه حتى كأنه يعبد صنمًا أو عطل حتى كأنه لا يعبد إلا عدمًا.

وأهل السنة وسط في النحل كما أن أهل الإسلام وسط في الملل توقد مصابيح معارفهم من ﴿ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ (النور: ٣٥) فنسأل الله تعالى أن يهدينا لنوره، ويسهل لنا السبيل إلى الوصول إلى مرضاته ومتابعة رسوله، إنه قريب مجيب.

فهذه عشرون فائدة مضافة إلى القاعدة التي بدأنا بها في أقسام ما يوصف به الربُّ تبارك وتعالى فعليك بمعرفتها ومراعاتها، ثم اشرح الأسماء الحسنى إن وجدت قلبًا عاقلاً ولسانًا قائلاً ومحلاً قابلاً، وإلا فالسكوت أولى بك، فجناب الربوبية أجلُّ وأعزُّ مما يخطر بالبال أو يعبر عنه المقال: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٧٦) حتى ينتهي العلم إلى من أحاط بكل شيء علمًا.

وعسى الله أن يعين بفضله على تعليق شرح الأسماء الحسنى مراعيًا فيه أحكام هذه القواعد بريئًا من الإلحاد في أسمائه، وتعطيل صفاته، فهو المانّ بفضله والله ذو الفضل العظيم.

فائدة: المعنى المفرد لا يكون نعتًا

المعنى المفرد لا يكون نعتًا، ونعني بالمفرد ما دلَّ لفظه على معنى واحد: نحو علم وقدرة، لأنه لا رابط بينه وبين المنعوت لأنه اسم جنس على حياله.

فإذا قلت: ذو علم وذو قدرة، كان الرابط (ذو) فإذا قلت: عالم وقادر، كان الرابط الضمير، فكل نعت وإن كان مفردًا في لفظه فهو دال على معلومين: حامل ومحمول، فالحامل هو الاسم المضمر والمحمول هو الصفة، وإنما أضمر في الصفة ولم يضمر في المصدر، وهو الصفة في الحقيقة، لأن هذا الوصف مشتق من الفعل، والفعل هو الذي يضمر فيه دون المصدر؛ لأنه إنما صيغ من المصدر ليخبر به عن فاعل، فلا بد له مما صيغ لأجله، إما ظاهرًا وإما مضمرًا، ولا كذلك المصدر؛ لأنه اسم جنس، فحكمه حكم سائر الأجناس، ولذلك يُنعت الاسم بالفعل لتحمله الضمير.

فإن قلت: فأيهما هو الأصل في باب النعت؟.

قلت: الاسم أصل للفعل في باب النعت، والفعل أصل لذلك الاسم في غير باب

النعت، وإنما قلنا ذلك؛ لأن حكم النعت أن يكون جاريًا على المنعوت فى إعرابه، لأنه هو مع زيادة معنى، ولأن الفعل أصله أن يكون له صدر الكلام لعمله فى الاسم، وحق العامل التقدم لا سيما إن قلنا: إن العامل فى النعت هو العامل فى المنعوت.

وعلى هذا لا يتصور أن يكون الفعل أصلاً فى باب النعت، لأن عوامل الأسماء لا تعمل فى الأفعال، فعلى هذا لا ينبغى أن ينعت النعت، فتقول: مررت برجل عاقل كريم على أن يكون كريم صفة لـ (عاقل) بل للرجل، لأن النعت ينبئ عن الاسم المضمر وعن الصفة، والمضمر لا ينعت، ولأنه قد صار بمنزلة الجملة من حيث دلَّ على الفعل والفاعل والجملة لا تنعت، ولأنه يجرى مجرى الفعل فى رفع الأسماء، والفعل لا ينعت قاله أبو الفتح ابن جنى.

وبعد... فلا يمتنع أن ينعت النعت إذا جرى النعت الأول مجرى الاسم الجامد، ولم يرد به ما هو جار على الفعل.

* * *

فصل: إقامة النعت مقام المنعوت

ولما علم من افتقاره إلى الضمير لا يجوز إقامة النعت مقام المنعوت لوجهين:

أحدهما: احتماله الضمير، فإذا حذفت المنعوت لم يبق للضمير ما يعود عليه.

الثانى: عموم الصفة، فلا بد من بيان الموصوف بها ما هو.

فإنْ أجريت الصفة مجرى الاسم مثل: (جاءنى الفقيه وجالست العالم) خرج عن الأصل الممتنع وصار كسائر الأسماء، وإن جئت بفعل يختص بنوع من الأسماء وأعملته فى نوع يختص بذلك النوع، كان حذف المنعوت حسنًا، كقولك: (أكلت طيبًا ولبست لينًا وركبت فارهًا) ونحوه... أقمت طويلاً وسرت سريعًا، لأن الفعل يدل على المصدر والزمان، فجاز حذف المنعوت ههنا لدلالة الفعل عليه.

وقريب منه قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ (الصافات: ١١٣) لدلالة الذرية على الموصوف بالصفة، وإن كان فى كلامك حكم منوط بصفة احتمل الكلام على تلك، واستغنى عن ذكر الموصوف، كقولك: (مؤمن خير من كافر، وغنى أحظى من فقير) والمؤمن لا يفعل كذا ولعنة الله على الظالمين «والمؤمن يأكل فى معى

واحد والكافر يأكل فى سبعة أمعاء»[60] وقولهم: (وأبيض كالمخراق) . . . البيت، وقول الآخر: (وأسمر خطى) لأن الفخر والمدح إنما يتعلق بالصفة دون الموصوف، فمضمون هذا الفصل ينقسم: خمسة أقسام:

نعت لا يجوز حذف منعوته كقولك: لقيت سريعًا وركبت خفيفًا، ونعت يجوز حذف منعوته على قبح نحو: لقيت ضاحكًا ورأيت جاهلاً، فجوازه لاختصاص الصفة بنوع واحد من الأسماء، وقسم يستوى فيه الأمران نحو: أكلت طيبًا، وركبت فارهًا، ولبست لينًا، وشربت عذبًا، لاختصاص الفعل بنوع من المفعولات.

وقسم يقبح فيه ذكر الموصوف لكونه حشوًا فى الكلام نحو: أكرم الشيخ، ووقر العالم، وارفق بالضعيف، وارحم المسكين، وأعط الفقير، وأكرم البر، وجانب الفاجر . . . ونظائره لتعليق الأحكام بالصفات، واعتمادها عليها بالذكر.

وقسم لا يجوز فيه البتة ذكر الموصوف كقوله دابة أبطح، وأجرع وأبرق للمكان، وأسود للحية، وأدهم للقَيِّد[61]، وأخيل[62] للطائر.

فهذه فى الأصول نعوت، ولكنهم لا يجرونها نعتًا على منعوت، فنقف عندما وقفوا، وترك القياس إذا تركوا.

فائدة بديعة: النعت السببى

إذا نعت الاسم بصفة هى كسببه ففيه ثلاثَةُ أوجه:

أحدها: وهو الأصل أن تقول: (مررت برجل حسن أبوه) بالرفع؛ لأن الحسن ليس صفة له فتجرى عليه، وإنما ذكرت الجملة ليميز بها بين الرجل وبين من ليس عنده أب كأبيه، فلما تميز بالجملة من غيره صارت فى موضع النعت، وتدرجوا من ذلك إلى أن قالوا: حسن أبوه بالجر وأجروه نعتًا على الأول، وإن كان (هو نعت) الأب من حيث تميز وتخصص كما يتخصص بصفة نفسه، والوجه الثالث: مررت برجل حسن الأب فيصير نعتًا للأول، ويضمر فيه ما يعود عليه، حتى كان الحسن له وإنما فعلوا ذلك مبالغة وتقريبًا للنسب وحذفًا للمضاف وهو الأب، وإقامة المضاف إليه مقامه وهو الهاء، فلما قام الضمير مقام الاسم

(٦٠) **صحيح**: رواه البخارى (٥٣٩٦) ومسلم (٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢).

(٦١) أدهم: هذا يقال للقيد لسواده، وقيل إذا كان القيد من خشب فهو أدهم.

(٦٢) أخيل: الأخيل طائر أخضر وعلى جناحيه لمعة تخالف لونه.

المرفوع صار ضميراً مرفوعًا فاستتر فى الفعل فقلت: برجل حسن، ثم أضفته إلى النسب الذى من أجله كان حسنًا وهو الأب ودخول الألف واللام على النسب إنما هى لبيان الحسن.

وهذا الوجه لا يجوز إلا فى الموضع الذى يجوز فيه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك غير مطرد الجواز، وإنما يجوز حيث يقصدون المبالغة وتفخيم الأمر وإن بعد النسب كان الجواز أبعد كقولك: نابح الكلب وصاهل فرس العبد، وما امتنع فى هذا الفصل، فإنه يجوز فى الفصل الذى قبله من حيث لم يقيموا فيه مضافًا مقام المضاف إليه، وإنما حكمنا باختلاف المعانى فى هذه الوجوه الثلاثة من حيث اختلف اللفظ فيها، لأن الأصل أن لا يختلف لفظان إلا لاختلاف المعنى ولا يحكم باتحاد المعنى، مع اختلاف اللفظ إلا بدليل.

فمعنى الوجه الأول: تمييز الاسم عن غيره بالجملة التى بعده.

ومعنى الوجه الثانى: تمييز الاسم من غيره مع انجرار الوصف إليه بمدح أو ذم.

ومعنى الوجه الثالث: نقل الصفة كلها إلى الأول على حذف المضاف، مع تبيين السبب الذى صيره كذلك.

وأكثر ما يكون هذا الوجه فيما قرب سببه جدًا نحو عظيم القدر وشريف الأب؛ لأن شرف الأب شرف له، وكذلك القدر والوجه، وههنا يحسن حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه.

فائدة: اكتساب المضاف التعريف من المضاف إليه

إن قيل: لمَ اكتسب المضاف التعريف من المضاف إليه، ولمَ يكتسب المضاف إليه التنكير من المضاف، وهو مقدم عليه فى اللفظ لا سيما والتنكير أصل فى الأسماء والتعريف فرع عليه؟.

قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنهم قد غلبوا حكم المعرفة على النكرة فى غير هذا الموضع نحو: هذا زيد ورجل ضاحكين على الحال، ولا يجوز ضاحكان على النعت تغليبًا لحكم المعرفة، لأنهم رأوا الاسم المعرفة يدلُّ على معنيين: الرجل وتعيينه، والشىء وتخصيصه من غيره.

والنكرة لا تدلُّ إلا على مفرد، فكان ما يدل على معنيين أقوى مما يدل على معنى واحد، وهذا أصل نافع فحصّله.

الثـاني: أن المضاف إليه بمنزلة آلة التعريف، فصار كالألف واللام، ألا ترى أنك إذا قلت: (غلام زيد) فهو بمنزلة قولك: الغلام لمن تعرفه بذلك.

وكذلك إذا قلت: كتاب سيبويه فهو بمنزلة قولك: الكتاب، وكذلك إذا قلت: سلطان المسلمين فهو بمنزلة قولك: السلطان، فتعريفه باللام فى أوله وتعريفه بالإضافة من آخره.

فإن قيل: فإذا اكتسب التعريف من المضاف إليه فكان ينبغى أن يعطى حكمه.

قـيل: وإن استفاد منه التعريف لم يستفد منه خصوصية تعريفه وإنما اكتسب منه تعريفًا آخر كما اكتسبه من لام التعريف، ألا ترى أنه إذا أضيف إلى المضمر لم يكتسب منه الإضمار، وإذا أضيف إلى المبهم لم يكتسب منه الإبهام، فلا الأول اقتبس من الثانى خصوصية تعريفه، ولا الثانى اقتبس من الأول تنكيره، والمضاف إليه فى ذلك كالآلة الداخلة على الاسم.

فائدة: تفسير الكلام

من كلام السهيلى: الكلام هو تعبير عما فى نفس المتكلم من المعانى، فإذا أضمر ذلك المعنى فى نفسه أى: أخفاه، ودلَّ المخاطب عليه بلفظ خاص، سمى ذلك اللفظ ضميراً تسمية له باسم مدلوله.

ولا يقال: فكان ينبغى أن يسمى كل لفظ ضميراً على ما ذكرتم، لأن هنا مراتب ثلاثة:

أحدها: المعنى المضمر وهو حقيقة الرجل مثلاً.

والثانى: اللفظ المميز له عن غيره، وهو زيد وعمرو.

والثالث: اللفظ المعبر عن هذا الاسم الذى إذا أطلق كان المراد به ذلك الاسم بخلاف قولك زيد وعمرو، فإنه ليس ثم إلا لفظ ومعنى فخصوا اسم الضمير بما ذكرناه.

أسرار أحكام المضمرات:

والمضمرات فى كلامهم نحو ستين ضميراً، وأحوالها معلومة، لكن ننبه على أسرارها من أحكام المضمرات.

اعلم أن المتكلم لما استغنى عن اسم الظاهر فى حال الإخبار لدلالة المشاهدة عليه

جعل مكانه لفظًا يومئ به إليه، وذلك اللفظ مؤلف من همزة ونون، أما الهمزة؛ فلأن مخرجها من الصدر، وهو أقرب مواضع الصوت إلى المتكلم، إذ المتكلم فى الحقيقة محله وراء حبل الوريد.

قال الله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** ﴾ (ق: ١٦) ألا تراه يقول: ﴿ **مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ** ﴾ (ق: ١٨) يعنى: ما يلفظ المتكلم فدلَّ على أن المتكلم أقرب شىء إلى حبل الوريد، فإذا كان المتكلم على الحقيقة محله هناك، وأردت من الحروف ما يكون عبارة عنه، فأولاها بذلك ما كان مخرجه من جهته وأقرب المواضع إلى محله، وليس إلا الهمزة أو الهاء، والهمزة أحق بالمتكلم لقوتها بالجهر والشدة وضعف الهاء بالخفاء، فكان ما هو أجهر أقوى، وأولى بالتعبير عن اسم المتكلم الذى الكلام صفة له، وهو أحق بالاتصاف به.

وأما اتصالها بالهاء مع النون، فلما كانت الهمزة بانفرادها لا تكون اسمًا منفصلاً كان أولى ما وصلت به النون أو بحرف المدِّ واللين، إذ هى أمهات الزوائد ولم يمكن حروف المد مع الهمزة لذهابها عند التقاء الساكنين، نحو: (أنا الرجل) فلو حذف الحرف الثانى لبقيت الهمزة فى أكثر الكلام منفردة مع لام التعريف فتلتبس بالألف التى هى أخت اللام، فيختلُّ أكثر الكلام فكان أولى ما قرن به النون لقربها من حرف المدِّ واللين.

ثم ثبتوا النون لخفائها بالألف فى حال السكت أو بهاء فى لغة من قال أنه...، ثم لما كان المخاطب مشاركًا للمتكلم فى حال معنى الكلام، إذ الكلام مبدأه من المتكلم، ومنتهاه عند المخاطب، ولولا المخاطب ما كان كلام المتكلم لفظًا مسموعًا، لوا احتاج إلى التعبير عنه، فلما اشتركا فى المقصود بالكلام وفائدته اشتركا فى اللفظ الدالِّ على الاسم الظاهر، وهو الألف والنون، وفرق بينهما بالتاء خاصة، وخصت التاء بالمخاطب لثبوتها علامة الضمير فى قمت.

فإن قلت: فهى علامة لضمير المتكلم فى: (قمت) فَلِمَ كان المخاطب أولى بها؟.

قلت: الأصل فى التاء للمخاطب وإنما المتكلم دخيل عليه، ولما كان دخيلاً عليه خصوه بالضم، لأن فيه من الجمع والإشارة إلى نفسه ما ليس فى الفتحة، وخصوا المخاطب بالفتح؛ لأن فى الفتحة من الإشارة إليه ما ليس فى الضمة وهذا معلوم فى الحس.

وأما ضمير المتكلم المخفوض فإنما كان ياء؛ لأن الاسم الظاهر لما ترك لفظه استغناء

ولم يكن بد من علامة دالة عليه كان أولى الحروف بذلك حرف من حروف الاسم المضمر، وذلك لا يمكن لاختلاف أسماء المتكلمين، وإنما أرادوا علامة تختص بكل متكلم فى حال الخفض، والأسماء مختلفة الألفاظ متفقة فى حال الإضافة إلى الياء فى الكسرة التى هى علامة الخفض، إلا أن الكسرة لا تستقلُّ بنفسها حتى تمكن فتكون ياء فجعلوا الياء علامة لكل متكلم مخفوض.

ثم شركوا النصب مع الحفظ فى علامة الإضمار لاستوائها فى المعنى، إلا أنهم زادوا نونًا فى ضمير المنصوب وقاية للفعل من الكسر، وأما ضمير المتكلم المتصل فعلامته التاء المضمومة، وأما المتكلمون فعلامتهم (نا) فى الأحوال كلها.

وسرُّهم أنهم لما تركوا الاسم الظاهر وأرادوا من الحروف ما يكون علامة عليه أخذوا من الاسم الظاهر ما يشترك جميع المتكلمين فيه فى حال الجمع والتثنية وهى النون التى فى آخر اللفظ، وهى موجودة فى التثنية والجمع رفعًا ونصبًا وجرًا فجعلوها علامة للمتكلمين جمعًا كانوا أو تثنية، وزادوا بعدها ألفًا كيلا تشبه التنوين أو النون الخفيفة.

ولحكمة أخرى وهى القرب من لفظ (أنا) لأنها من ضمير المتكلمين، فإنها ضمير متكلم فلم يسقط من لفظة (أنا) إلا الهمزة التى هى أصل فى المتكلم الواحد، وأما جمع المتكلم وتثنيته فنرع طار عن الأصل، فلم تمكن فيه الهمزة التى تقدم اختصاصها بالمتكلم حتى خصت به فى أفعل وخصَّ المخاطب بالتاء فى (تفعل) لما ذكرناه.

وأما ضمير المرفوع المتصل فإنما خُصَّ بالتاء، لأنهم حين أرادواحرفًا يكون علامة على الاسم الظاهر المستغنى عن ذكره كان أولى الحروف بذلك حرفًا من الاسم، وهو مختلف كما تقدم، فأخذوا من الاسم ما لا تختلف الأسماء فيه فى حال الرفع وهى الضمة، وهى لا تستقلُّ بنفسها ما لم تكن واوًا، ثم رأوا الواو لا يمكن تعاقب الحركات عليها لثقلها، وهم يحتاجون إلى الحركات فى هذا الضمير فرقًا بين المتكلم والمخاطب المؤنث والمخاطب المذكر، فجعلوا التاء مكان الواو؛ لقربها من مخرجها ولأنها قد تبدل منها فى كثير من الكلام كتراث وتجاه فاشترك ضمير المتكلم والمخاطب فى التاء كما اشتركا فى الألف والنون من (أنا وأنت) لأنهما شريكان فى الكلام لأن الكلام، من حيث كان للمخاطب كان لفظًا، ومن حيث للمتكلم كان معنى، ثم وقع الفرق بين ضميريهما بالحركة دون الحرف لما تقدم.

وأما ضمير المخاطب نصبًا وجرًا فكان كافًا دون الياء لأن الياء قد اختصَّ بها المتكلم نصبًا وخفضًا، فلو أمكنت فيه الحركات أو وجد ما يقوم مقامها فى البدل كما كانت التاء مع الواو اشترك المخاطب مع المتكلم فى حال الخفض، كما اشترك معه فى الباقى حال الرفع، فلما لم يكن ذلك ولم يكن بد من حروف تكون علامة إضمار كان الكاف أحق بهذا الموطن، لأن المخاطبين وإن اختلف أسماؤهم الظاهرة، فكل واحد منهم متكلم ومقصوده فى الكلام الذى هو اللفظ، ومن أجله احتيج إلى التعبير بالألفاظ عما فى النفس، فجعل الكلام المبدوء بها فى لفظ الكلام علامة إضمار المخاطب، ألا تراه لا يقع علامة إضمار له إلا بعد كلام كالفعل والفاعل نحو: (أكرمتك) لأنهما كلام والفعل وحده ليس كلامًا، فلذلك لم تكن علامة الضمير كافًا إلا بعد كلام من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر.

فإن قيل: فالمتكلم أيضًا هو صاحب الكلام، فهو أحق بأن تكون الكاف المأخوذة من لفظ الكلام علامة للاسم.

قيل: الكاف لفظ فهى أحق بالمخاطب؛ لأن الكلام إنما لفظ به من أجله.

وأما ضمير الغائب المنفصل فهاء بعدها واو، لأن الغائب لما كان مذكوراً بالقلب واستغنى عن اسمه الظاهر بتقدمه، كانت الهاء التى مخرجها من الصدر قريبًا من محل الذكر أولى بأن تكون عبارة على مذكور بالقلب ولم تكن الهمزة لأنها مجهورة شديدة، فكانت أولى بالمتكلم، الذى هو أظهر، والهاء لخفائها أولى بالغائب الذى هو أخفى وأبطن، ثم وصلت بالواو؛ لأنه لفظ يرمز به إلى المخاطب ليعلم ما فى النفس من المذكور، والرمز بالشفتين والواو مخرجها من هناك، فخصَّت بذلك.

ثم طردوا أصلهم فى ضمير الغائب المنفرد فجعلوه فى جميع أحواله هاء إلا فى الرفع، وإنما فعلوا ذلك؛ لأنهم رأوا الفرق بين الحالات واقعًا باختلاف حال الضمير؛ لأنه إذا دخل عليها حرف الجر كسرت الهاء وانقلبت واوه ياء، وإذا لم يدخل عليه بقى مضمومًا على أصله، وإذا كان فى حال الرفع لم يكن له علامة فى اللفظ، لأن الاسم الظاهر قبل الفعل علم ظاهر يغنى المخاطب عن علامة إضمار فى الفعل بخلاف المتكلم والمخاطب لأنك تقول فى الغائب: (زيد قائم) فتجد الاسم الذى يعود عليه الضمير موجوداً ظاهراً فى اللفظ، ولا تقول فى المتكلم: (زيد قمتُ) ولا فى المخاطب: (زيد قمتُ) فلما اختلفت أحوال الضمير الغائب لسقوط علامته فى الرفع وتغير الهاء بدخول حروف الخفض قام ذلك

عندهم مقام علامات الإعراب فى الظاهر، وما هو بمنزلتها فى المضمر كالتاء المبدلة من الواو والياء المثبتة والكسرة والكاف المختصة بالمفعول والمجرور الواقعين بعد الكلام التام، ولا يقع بعد الكلام إلا منصوب أو مجرور، فكانت الكاف المأخوذة من لفظ الكلام علامة على المنصوب والمجرور إذا كان مخاطبًا.

وأما (نحن) فضمير منفصل للمتكلمين تثنية وجمعًا، وخصت بذلك لما لم يمكنهم التثنية والجمع فى المتكلم المضمر، لأن حقيقة التثنية ضمُّ شيء إلى مثله فى اللفظ، والجمع ضمُّ شيء إلى أكثر منه مما يماثله فى اللفظ، فإذا قلت: زيد أن، فمعناه: (زيد وزيد) وأنتم معناه: (أنت وأنت وأنت).

والمتكلم لا يمكنه أن يأتى باسم مثنى أو مجموعًا فى معناه لأنه لا يمكنه أن يقول: أنا فيضمَّ إلى نفسه مثله فى اللفظ، فلما عدم ذلك ولم يكن بد من لفظ يشير إلى ذلك المعنى، وإن لم يكنه فى الحقيقة، جاءوا بكلمة تقع على الاثنين والجمع فى هذا الموطن، ثم كانت الكلمة آخرها نون، وفى أولها إشارة إلى الأصل المتقدم الذى لم يمكنهم الإتيان به، وهو تثنية (أنا) التى هى بمنزلة عطف اللفظ على مثله، فإذا لم يمكنهم ذلك فى اللفظ مثنى كانت النون المكررة تنبيهًا عليه وتلويحًا عليه.

وخصت النون بذلك دون الهمزة؛ لما تقدم من اختصاص ضمير الجمع بالنون وضمير المتكلم بالهمزة، ثم جعلوا بين النون حاء ساكنة لقربها من مخرج الألف الموجودة فى ضمير المتكلم قبل النون وبعدها، ثم بنوها على الضمِّ دون الفتح والكسر إشارة إلى أنه ضمير مرفوع.

وشاهده ما قلناه فى الباب من دلالة الحروف المقطعة على المعانى والرمز بها إليها وقوع ذلك فى منثور كلامهم ومنظومه، فمنه (قلت لها قفى، قالت: قاف) ومنه ألاتا فيقول الآخر: ألافا يعنى: ألا ترتحل فيقول: ألا فارحل، ومنه:

بالخير خيراتا وإن شرًّافا
وما أريدُ الشرَّ إلا أن تشا

وكقولهم: (مهيم) فى: ما هذا يا امرؤ، و (إيش) فى: أى شيء، و (م الله) فى: أيمن الله، ومن هذا الباب حروف التهجى فى أوائل السور.

وقد رأيت لابن فورك نحواً من هذا فى اسم الله قال: الحكمة فى وجود الألف فى أوله

أنها من أقصى مخارج الصوت قريبًا من القلب الذى هو محلُّ المعرفة إليه ثم الهاء فى آخره مخرجها من هناك أيضًا؛ لأن المبتدأ منه والمعاد إليه والإعادة أهون من الابتداء، وكذلك لفظ الهاء أهون من لفظ الهمزة، هذا معنى كلامه فلم يقل ما قلناه فى المضمرات إلا اقتضابًا من أصول أئمة النحاة واستنباطًا من قواعد اللغة.

فتأمل هذه الأسرار ولا يزهدنك فيها نبو طباع أكثر الناس عنها واستغناؤهم بظاهر من الحياة الدنيا عن الفكر والتنبيه عليها، فإنى لم أفحص عن هذه الأسرار وخفى التعليل فى الظواهر والإضمار إلا قصد التفكر والاعتبار فى حكمة من: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٣، ٤) فمتى لاح لك من هذه الأسرار وكشف لك عن مكنونها فكر فاشكر الواهب للنعمى... ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤).

فائدة بديعة: اسم الإشارة

الاسم من (هذا) الذال وحدها دون الألف على أصح القولين، بدليل سقوط الألف فى التثنية والمؤنث، وخصت الذال بهذا الاسم؛ لأنها من طرف اللسان والمبهم مشار إليه، فالمتكلم يشير نحوه بلفظه أو بيده، ويشير مع ذلك بلسانه، فإن الجوارح خدم القلب فإذا ذهب القلب إلى شىء ذهابًا معقولاً ذهبت الجوارح نحوه ذهابا محسوسًا، والعمدة فى الإشارة فى مواطن التخاطب على اللسان، ولا يمكن إشارته إلا بحرف يكون مخرجه من عذبة اللسان التى هى آلة الإشارة دون سائر أجزائه.

فأما الذال أو التاء فالتاء مهموسة رخوة، فالمجهور أو الشديد من الحروف أولى منها للبيان، والذال مجهورة فخصّت بالإشارة إلى المذكر، وخصت التاء بالإشارة إلى المؤنث؛ لأجل الفرق وكانت التاء به أولى لهمسها وضعف المؤنث ولأنها قد ثبتت علامة التأنيث فى غير هذا الباب، ثم بينوا حركة الذال بالألف كما فعلوا فى النون من أنا، وربما شركوا المؤنث مع المذكر فى الذال، فاكتفوا بالكسرة فرقًا بينهما وربما اكتفوا بمجرد لفظ التاء فى الفرق بينهما، وربما جمعوا بين لفظ التاء والكسرة حرصًا على البيان.

وأما فى المؤنث الغائب فلا بد من لفظ التاء مع الكسرة لأنه أحوج إلى البيان لدلالة المشاهدة على الخاطر، فتقول: تيك، وربما زادوا اللام توكيدًا، كما زادوها فى المذكر الغائب، إلا أنهم سكنوها فى المؤنث، لئلا تتوالى الكسرات مع التاء، وذلك ثقيل عليهم وكانت اللام أولى بهذا الموطن حين أرادوا الإشارة إلى البعيد فكثرت الحروف حين كثرت

مسافة هذه الإشارة، وقللوها حين قلَّت، لأن اللام قد وجدت فى كلامهم توكيداً، وهذا الموطن موطن توكيد، وقد وجدت بمعنى الإضافة للشىء، وهذا الموطن شبيه بها، لأنك إذا أومأت إلى الغائب بالاسم المبهم فأنت مشير إلى من يخاطب ويقبل عليه لينظر إلى من تشير إما بالعين وإما بالقلب.

وكذلك جئت بكاف الخطاب فكأنك تقول له: لك أقول ولك أرمز بهذا الاسم، ففى اللام طرف من هذا المعنى، كما كان ذلك فى الكاف، وكما لم يكن الكاف ههنا اسمًا مضمرًا لم يكن اللام حرف جر، وإنما كل منهما طرف من المعنى دون جميعه، فلذلك خلعوا من المكان معنى الاسمية، وأبقوا فيها معنى الخطاب واللام، كذلك إنما اجتلبت لطرف من معناها الذى وضعت له فى باب الإضافة.

وأما دخول هاء التنبيه؛ فلأن المخاطب يحتاج إلى تنبيه على الاسم الذى يشير به إليه؛ لأن للإشارة قرائن حال يحتاج إلى أن ينظر إليها، فالمتكلم كأنه آمر له بالالتفات إلى المشار إليه أو منبّه له، فلذلك اختص هذا الموطن بالتنبيه، وقلما يتكلمون به فى المبهم الغائب؛ لأن كاف الخطاب يغنى عنها، مع أن المخاطب مأمور بالالتفات بلحظه إلى المبهم الحاضر، فكان التنبيه فى أول الكلام أولى بهذا الموطن؛ لأنه بمنزلة الأمر الذى له صدر الكلام.

وعندى أن حرف التنبيه بمنزلة حرف النداء وسائر حروف المعانى لا يجوز أن تعمل معانيها فى الأحوال، ولا فى الظروف كما لا يعمل معنى الاستفهام والنفى فى (هل) وما فى ذلك، ولا نعلم حرفًا يعمل معناه فى الحال والظرف إلا كان وحدها، على أنها فعل فدع عنك ما شعبوا به فى مسائل الحال فى هذا الباب من قولهم: هذا قائمًا زيد وقائمًا هذا زيد، فإنه لا يصلح من ذلك إلا تأخير الحال عن الاسم الذى هو (ذا) لأن العامل فيه معنى الإشارة دون معنى التنبيه وكلاهما معنوى.

فإن قيل: لمَ جاز أن يعمل فيه معنى الإشارة دون معنى التنبيه وكلاهما معنوى؟.

قــيل: معنى الإشارة تدل عليه قرائن الأحوال من الإيماء باللحظ واللفظ الخارج من طرف اللسان وهيئة المتكلم، فقامت تلك الدلالة مقام التصريح بلفظ الإشارة، لأن الدال على المعنى إما لفظ وإما إشارة وإما لحظ، فقد جرت الإشارة مجرى اللفظ فلتعمل فيما عمل فيه اللفظ، وإن لم تقو قوته فى جميع أحكام العمل.

وأصحُّ من هذا أن يقال: معنى الإشارة ليس هو العامل، إذ الاسم الذى هو هذا ليس بمشتق من أشار يشير، ولو جاز أن تعمل أسماء الإشارة لجاز أن تعمل علامات الإضمار، لأنها أيضا إيماء وإشارة إلى مذكور، وإنما العامل فعل مضمر تقديره: انظر وأبصر، لدلالة الحال عليه من التوجه واللفظ، وقد قالوا: (لمن الدار مفتوحًا بابها) فأعملوا فى الحال معني: انظر وأبصر، ودل عليه التوجه من المتكلم بوجهه نحوها، وكذلك: ﴿وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ (هود: ٧٢) وهو قوى فى الدلالة لاجتماع اللفظ مع التوجه.

وإذا ثبت هذا فلا سبيل إلى تقديم الحال، لأن العامل المعنوى خفى يدل عليه الدليل اللفظى أو التوجه... أو ما شاكله.

* * *

فائدة: العامل فى النعت

العامل فى النعت هو العامل فى المنعوت، وكان سيبويه إلى هذا ذهب حين منع أن يجمع بين نعتين للاسمين إذا اتفق إعرابهما واختلف عاملاهما، نحو: جاء زيد وهذا عمرو العاقلان.

وذهب قوم إلى أن العامل فى النعت معنوى، وهو كونه فى معنى الاسم المنعوت، فإنما ارتفع أو انتصب من حيث كان هو الأول فى المعنى، لا من حيث كان الفعل عاملاً فيه، وكيف يعمل فيه وهو لا يدل عليه، إنما يدل على فاعل أو مفعول أو مصدر دلالة واحدة من جهة اللفظ.

وأما الظروف فمن دليل آخر، قال السهيلى: وإلى هذا أذهب، وليس فيه نقض لما منعه سيبويه من الجمع بين نعتى الاسمين المتفقين فى الإعراب إذا اختلف العامل فيهما، لأن العامل فى النعت وإن كان هو المنعوت فلولا العامل فى المنعوت لما صح رفع النعت ولا نصبه، فكان الفعل هو العامل فى النعت فامتنع اشتراك عاملين فى معمول واحد وإن لم يكونا عاملين فيه فى الحقيقة، ولكنهما عاملان فيما هو فى المعنى.

وإنما قوى عندنا هذا القول الثانى لوجوه:

منها امتناع تقديم النعت على المنعوت، ولو كان الفعل عاملاً فيه لما امتنع أن يليه معموله كما يليه المعمول تارة والفاعل أخرى، وكما يليه الحال والظرف، ولا يصحُّ أن يليه ما عمل فيه غيره، لو قلت: قام زيداً ضاربًا تريد ضارب زيداً، أو ضربت عمرًا رجلاً ضاربًا،

تريد : ضربت رجلاً ضاربًا عمرًا، لم يجز، فلا يلى العامل إلا ما عمل فيه، فكذلك لا يلى (كان) إلا ما عملت فيه، ولذلك نقول : خبر إن المرفوع ليس بمعمول لـ (إن) وإنما هو على أصله فى باب المبتدأ والخبر، ولولا ذلك لجاز أن يليها، وإنما وليها إذا كان مجروراً لأنها ممنوعة من العمل فيه بدخول حرف الجر مع أن المجرور رتبته التأخير، فلم يبالوا بتقديمه فى اللفظ إذ كان موضعه التأخير ولأن المجرور ليس هو بخبر على الحقيقة، وإنما هو متعلق بالخبر والخبر منوى فى موضعه أعنى بعد الاسم المنصوب بإن .

فإن قيل : ولعل امتناع النعت من التقديم على المنعوت إنما هو من أجل الضمير الذى فيه والمضمر حقه أن يترتب بعد الاسم الظاهر .

قلت : هذا ليس بمانع، لأن خبر المبتدأ حامل للضمير، ويجوز تقديمه، وربَّ مضمر يجوز تقديمه على الظاهر إذا كان موضعه التأخير .

فإن قيل : ولعل امتناع تقديم النعت إنما وجب من أجل أنه تبيين للمنعوت وتكملة لفائدته فصار كالصلة مع الموصول .

قلنا : هذا باطل؛ لأن الاسم المنعوت يستقلُّ به الكلام، ولا يفتقر إلى النعت افتقار الموصول إلى الصلة .

ومما يبين لك أن الفعل العامل فى الاسم لا يعمل فى نعته إذ النعت صفة للمنعوت لازمة له قبل وجود الفعل وبعده فلا تأثير للفعل فيه ولا تسلط له عليه، وإنما التأثير فيه للاسم المنعوت إذ بسببه يرفع وينصب .

وإن لم يجز أن تكون الأسماء عوامل فى الحقيقة وهذا بخلاف الحال، لأنها وإن كانت صفة كالنعت وفيها ضمير يعود إلى الاسم فإنها ليست بصفة لازمة للاسم كالنعت، وإنما هى صفة للاسم فى حيز وجود الفعل خاصة فالفعل بها الاسم من الاسم فعمل فيه دونه فلما عمل فيها جاز تقديمها عليه نحو : (ضاحكا جاء زيد وجاء ضاحكًا زيد) وتأخيرها بعد الفاعل؛ لأنها كالمفعول يعمل الفعل فيها والنعت بخلاف هذا كله .

وسنبين بعد هذا - إن شاء الله - فصلاً عجيبًا فى أن الفعل لا يعمل بنفسه إلا بثلاثة أشياء : الفاعل والمفعول به والمصدر، أو ما هو صفة لأجل هذه الثلاثة فى حيز وقوع الفعل، ويخرج من هذا الفصل طرفا المكان والزمان والنعوت والإبدال والتوكيدات وجميع الأسماء المعمول فيها، ونقيم هنالك البراهين القاطعة على صحة هذه الدعوى .

فائدة بديعة: حقُّ النكرة إذا جاءت بعدها الصفة

حق النكرة إذا جاءت بعدها الصفة أن تكون جارية عليها ليتفق اللفظ وأما نصب الصفة على الحال فيضعف عندهم لاختلاف اللفظ من غير ضرورة، وأورد بعض محققى النحاة هذا القول بالقياس والسماع، قال: أما القياس فكما جاز أن يختلف المعنى فى نعت المعرفة والحال كما إذا قلت: جاء زيد الكاتب وكاتبا بينهما من الفرق ما تراه، فما المانع من الاختلاف؟.

كذلك فى النكرة إذا قلت: مررت برجل كاتب أو كاتبًا، لأن الحاجة قد تدعو إلى الحال من النكرة كما تدعو إلى الحال من المعرفة ولا فرق.

وأما السماع فأكثر من أن يحصر فمنه: وصلى خلفه رجال قيامًا، وأما نحو وقع أمر فجاة، فحال من مصدر وقع لا من أمر، وكذلك: أقبل رجل مشيًا، حال من الإقبال وهذا صحيح.

ولكن الأكثر ما قاله النحاة؛ إيثاراً لاتفاق اللفظ ولتقارب ما بين المعنيين فى النكرة، ولتباعد ما بينهما فى المعرفة؛ لأن الصفة فى النكرة مجهولة عند المخاطب حالاً كانت أو نعتًا، وهى فى المعرفة بخلاف ذلك، ولو كانت الحال من النكرة ممتنعة لأجل تنكيرها لما اتفقت العرب على صحتها حالاً إذا تقدمت عليها كما أنشده سيبويه:

* لمـيـة مـوحـشًـا طلل *

وقوله:

وتحت العـوالى والقنا مـسـتكنَّة

ظبـاءٌ أعـارتْهـا العـيـونُ الجـآذرُ

فإن قيل: حمل سيبويه وغيره على أن جعلوا موحشًا حالاً من طلل، وقائمًا حالاً من قولك: فيها قائمًا رجل، وهو لا يقول بقول الأخفش: إن رجلاً وطللاً فاعل بالاستقرار الذى تعلق به الجار، فلو قال بهذا القول كان عذرًا له فى جعلها حالاً منه، ولكن الاسم النكرة عنده مبتدأ وخبره فى المجرور قبله، ولا بد فى خبر المبتدأ من ضمير يعود على المبتدأ تقدم الخبر أو تأخر، فلمَ لا تكون هذه الحال من ذلك الضمير، ولا تكون من النكرة، وما الذى دعاهم إلى هذا؟.

قـــيل: هذا سؤال حسن جدًا يجب التقصى عنه والاعتناء به، فقد كع عند أكثر الشارحين للكتاب والمؤلفين فى هذا الباب، وما رأيت أحدًا منهم أشار فيه إلى جواب مقنع، وأكثرهم لم ينتبه للسؤال ولا تعرض له.

والذى أقوله ـ وبالله التوفيق ـ: إن هذه المسألة فى النحو بمنزلة مسائل الدور فى الفقه، ونضرب فيه مثالاً فنقول: رجل شهد مع آخر فى عبد أنه حر فعتق العبد وقبلت شهادته، ثم شهد ذلك الرجل مرة أخرى فأريد تجريحه فشهد العبد المعتق فيه بالجرحة، فإن قُبلت شهادته ثبت جرح الشاهد وبطل العتق، وإذا بطل العتق سقطت الشهادة، وإن سقطت شهادته لم يصحَّ جرح الشاهد ودارت المسألة... وهكذا.

وكل فرع يؤول إلى إسقاط أصله فهو أولى أن يسقط فى نفسه، وكذلك مسألة هذا الفصل فإنك إن جعلت الحال من قولك: فيها قائمًا رجل، من الضمير لم يصحَّ تقدير المضمر إلا مع تقدير فعل يتضمنه، ولا يصحُّ تقدير فعل بعده مبتدأ؛ لأن معنى الابتداء يبطل ويصير المبتدأ فاعلاً وإذا صار فاعلاً بطل أن يكون فى الفعل ضمير لتقدم الفعل على الفاعل، وإذا بطل وجود الضمير بطل وجود الحال منه وهذا بديع فى النظر.

فإن قيل: إن المجرور يُنوى به التأخير، لأن خبر المبتدأ حقه أن يكون مؤخرًا.

قيل: وإذا نويت به التأخير لم يصح وجود الحال مقدمة على المبتدأ؛ لأنها لا تتقدم على عاملها إذا كان معنويًا فبطل كون الحال من شيء غير الاسم النكرة الذى هو مبتدأ عند سيبويه وفاعل عند الأخفش، وهذا السؤال لا يلزم الأخفش على مذهبه وإنما يلزمه سيبويه، ومن قال بقوله، ولولا الوحشة من مخالفة الإمام أبى بشر لنصرت قول الأخفش نصرًا مؤزرًا، وجلوت مذهبه فى منصب التحقيق مفسرًا، ولكن النفس إلى مذهب سيبويه أميل، هذا كلام الفاضل، وهو كما ترى كأنه سيل ينحطُّ من صبب.

قلت: والكلام معه فى ثلاثة مقامات:

أحدها: تحقيق مذهب الأخفش فى أن قولك: فى الدار رجل، ارتفاع رجل بالظرف لا بالابتداء.

والمقام الثانى: أن الحال من النكرة يمتنع أن يكون حالاً من الضمير فى الظرف.

والمقام الثالث: الكلام فيما ذكره من الدور فى المسألة النحوية، وأنه ليس مطابقًا للدور فى المسألة الفقهية.

فأما المقام الأول: فاعلم أن الأخفش مذهبه إذا تقدم الظرف على الاسم المرفوع نحو: (فى الدار زيد) كان مرفوعًا ارتفاع الفاعل بفعله، ومذهبه أيضًا أن المبتدأ إذا كان نكرة لا يسوغ الابتداء به إلا بتقديم الخبر عليه، وجب تقديمه عليه نحو: فى الدار رجل، فإنه نصٌّ على هذا وهذا، فلا ينبغى أن يبطل أحد كلاميه بالآخر، فـ(فى الدار رجل) تقديم الظرف عنده واجب، وجوب تقديم الخبر على المبتدأ به وعلى هذا فلا ضمير فى الظرف، بحال لو كان مذهبه أن المسألتين سواء فى أن الاسم مرفوع بالظرف لم يلزم سيبويه أن يقول بقوله حتى يجعل الحال من النكرة، وذلك أن قولك: فى الدار رجل، ليس فى الظرف ضمير، فإنه ليس بمشتق ولا يتحمل ضميرًا بوجه، أقصى ما يقال: إن عامله وهو الاستقرار يتضمن الضمير، وهذا لا يقتضى رجوع حكم الضمير إلى الظرف حتى ينصب عنه الحال، فإنه ليس واقعًا موقعه ولا بد من اللفظ به.

ألا ترى أنك لو صرحت بالعامل لم تستغن عن الظرف فلو قلت: زيد مستقر، لم تستغن عن قولك: فى الدار، فعلم أنه إنما حذف حذفًا مستقرًا لمكان العلم به، وليس الظرف نائبًا عنه ولا واقعًا موقعه ليصحَّ تحمله الضمير فتأمله فإنه من بديع النحو.

وإذا كان كذلك فلا ضمير فى الظرف فينصب عنه الحال بوجه فلم يبق معك ما يصح أن يكون صاحب الحال إلا تلك النكرة الموجودة، فلهذا جعل الإمام أبو بشر وأئمة أصحابه الحال منها لا من غيرها.

وأما المقام الثانى: فاعلم أن الظرف إذا تقدم وقدرت فيه الضمير صار بمنزلة الفعل العامل، فإنه لا يتحمل الضمير إلا وهو بمنزلة الفعل، أو ما أشبهه، وإذا صار بمنزلة الفعل وهو مقدم وجب أن يتجرد عن الضمير؛ قضاءً لحق التشبيه بالفعل، وقيامه مقامه، فتعدى الضمير فيه ينافى تقديره.

فـإن قـيل: إنما قدرنا فيه الضمير الذى كان يستحقه وهو خبر، فلما قدم وفيه ما يستحقه من الضمير بخلاف ما إذا كان عاملاً محضًا.

قـــيل: فهلا قدرت مثل هذا فى: زيد قام، أنه يجوز أن يقدم قام وتقول: قام زيد، ويكون مبتدأ وخبرًا، فلما أجمع النحاة على امتناع ذلك، وقالوا: لا يجوز تقديم الخبر هنا؛ لأنه لا يعرف هل المسألة من باب الابتداء والخبر، أو من باب الفعل والفاعل؟ وكذلك ينبغى فى نائب الفعل من الظرف سواء فتأمله.

وأما المقام الثالث: وهو ما ذكره من الدور، فالدور أربعة أقسام: دور حكمى، ودور علمى، ودور معى، ودرو سبقى تقدمى.

فالحكمى: توقف ثبوت حكمين كل منهما على الآخر من الجهة التى توقف الآخر منها، وأخصُّ من هذه العبارة توقف كل من الحكمين على الآخر من جهة واحدة.

والدور العلمى: توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر.

والإضافى المعى: تلازم شيئين فى الوجود لا يكون أحدهما إلا مع الآخر.

والدور السبقى التقدمى: توقف وجود كل واحد منهما على سبق الآخر له وهذا المحال، والإضافى واقع، والدوران الآخران فيهما كلام ليس هذا موضعه.

وإذا عرف هذا فما ذكره من الصورتين الفقهية والنحوية ليس بدور؛ إذ ليس فيه توقف كل من الشيئين فى ثبوته على الآخر، فإن قبول شهادة العبد موقوفة على قبول شهادة شاهد عتقه، وليس شهادة شاهد العتق موقوفة على شهادته، ولذلك تحمل الظرف للضمير موقوف على تقدير فعل يتضمنه، وتقدير الفعل غير موقوف على تحمل الظرف للضمير... فتأمله.

وإنما هذا من باب ما يقتضى إثباته إلى إسقاطه فهو من باب الفروع التى لا تعود على أصولها بالإبطال، وإذا بطلت أصولها بطلت هى، فهى موقوفة على صحة أصولها، وصحة أصولها لا تتوقف عليها، ولكن وجه الدور فى هذا أنها لو أبطلت أصولها لتوقفت صحة أصولها على عدم إفسادها لها، وهى متوقفة على اقتضاء أصولها لها، فجاء الدور من هذا الوجه وكذلك نظائره.

فائدة: النعت

النعت إذا كان تمييزًا للمنعوت مثبتًا له لم يقطع برفع ولا نصب، لأنه من تمامه، وإن كان غير تمييز له بل هى من أداة المدح له أو الذم المحض شاع قطعه - تكررت النعوت أو لم تتكرر - وإنما يشترط تكرر النعوت إذا كانت للتمييز والتبيين، فيحصل الاتباع ببعضها، ويسوغ قطع الباقى فتفطن لهذه النكتة.

والذى يدلك على ذلك قول سيبويه: سمعت العرب يقولون: الحمد لله ربُّ العالمين، فسألت عنها يونس فزعم أنها عربية.

وفائدة القطع من الأول: أنهم إذا أرادوا تجديد مدح أو ذم جددوا الكلام، لأن تجديد غير اللفظ الأول دليل على تجدد المعنى، وكلما كثرت المعانى وتجدد المدح كان أبلغ.

فائدة بديعة: عطف الشيء على نفسه

القاعدة: أن الشيء لا يُعْطَف على نفسه، لأن حروف العطف بمنزلة تكرار العامل؛ لأنك إذا قلت: قام زيد وعمرو، فهي بمعنى: قام زيد وقام عمرو، والثاني غير الأول، فإذا وجدت مثل قولهم كذبًا ومينًا، فهو لمعنى زائد في اللفظ الثاني، وإن خفي عنك.

ولهذا يبعد جدًا أن يجيء في كلامهم: جاءني عمر وأبو حفص ورضي الله عن أبي بكر وعتيقه، فإن الواو إنما تجمع بين الشيئين لا بين الشيء الواحد، فإذا كان في الاسم الثاني فائدة زائدة على معنى الاسم الأول كنت مخيراً في العطف وتركه، فإن عطفت فمن حيث قصدت تعداد الصفات وهي متغايرة، وإن لم تعطف فمن حيث كان في كل منهما ضمير هو الأول، فعلى الوجه الأول تقول: زيد فقيه شاعر كاتب، وعلى الثاني: فقيه وشاعر وكاتب، كأنك عطفت بالواو الكتابة على الشعر، وحيث لم تعطف أتبعت الثاني الأول، لأنه هو هو من حيث اتحد الحامل للصفات.

وأما في أسماء الربِّ - تبارك وتعالى - فأكثر ما يجيء في القرآن الكريم بغير عطف، نحو: السميع العليم، العزيز الحكيم، الغفور الرحيم، الملك القدوس السلام... إلى آخرها، وجاءت معطوفة في موضعين: أحدهما في أربعة أسماء وهي: ﴿ **الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** ﴾ (الحديد: ٣) والثاني في بعض الصفات بالاسم الموصول، مثل قوله: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ** ﴾ (الأعلى: ٢ - ٤).

ونظيره: ﴿ **الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠﴾ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾ وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا** ﴾ (الزخرف: ١٠ - ١٢) فأما ترك العطف في الغالب؛ فلتناسب معاني تلك الأسماء، وقرب بعضها من بعض وشعور الذهن بالثاني منها شعوره بالأول.

ألا ترى أنك إذا شعرت بصفة المغفرة انتقل ذهنك منها إلى الرحمة، وكذلك إذا شعرت بصفة السمع انتقل الذهن إلى البصر، وكذلك: ﴿ **الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ** ﴾ (الحشر: ٢٤) وأما تلك الأسماء الأربعة فهي ألفاظ متباينة المعاني متضادة الحقائق في أصل موضوعها، وهي متفقة المعاني متطابقة في حقِّ الربِّ تعالى لا يبقى منها معنى بغيره، بل هو أول كما أنه آخر، وظاهر كما أنه باطن.

ولا يناقض بعضها بعضًا فى حقه، فكان دخول الواو صرفًا لوهم المخاطب قبل التفكر والنظر عن توهم المحال واحتمال الأضداد، لأن الشيء لا يكون ظاهرًا باطنًا من وجه واحد، وإنما يكون ذلك باعتبارين، فكان العطف ههنا أحسن من تركه لهذه الحكمة، هذا جواب السهيلى.

وأحسن منه أن يقال: لما كانت هذه الألفاظ دالة على معانى متباينة، وأن الكمال فى الاتصاف بها على تباينها أتى بحرف العطف الدالِّ على التغاير بين المعطوفات إيذانًا بأن هذه المعانى مع تباينها فهى ثابتة للموصوف بها، ووجه آخر وهو أحسن منها وهو: أن الواو تقتضى تحقيق الوصف المتقدم، وتقريره يكون فى الكلام متضمنًا لنوع مع التأكيد من مزيد التقرير، وبيان ذلك بمثال نذكره مرقاة إلى فهم ما نحن فيه: إذا كان لرجل مثلاً أربع صفات هى: عالم وجواد وشجاع وغنى، وكان المخاطب لا يعلم ذلك أو لا يقرُّ به ويعجب من اجتماع هذه الصفات فى رجل، فإذا قلت: زيد عالم وكان ذهنه استبعدَ ذَلك فتقول: وجواد، أى: وهو مع ذلك شجاع وغنى، فيكون فى العطف مزيد تقرير وتوكيد لا يحصل بدونه، تدرأ به توهم الإنكار، وإذا عرفت هذا فالوهم قد يعتريه إنكار لاجتماع هذه المقابلات فى موصوف واحد، فإذا قيل: هو الأول ربما سرى الوهم إلى أن كونه أولاً يقتضى أن يكون الآخر غيره، لأن الأولية والآخرية من المتضايفات.

وكذلك الظاهر والباطن، إذا قيل: هو ظاهر ربما سرى الوهم إلى أن الباطن مقابله، فقطع هذا الوهم بحرف العطف الدالِّ على أن الموصوف بالأولية هو الموصوف بالآخرية، فكأنه قيل: هو الأول وهو الآخر، وهو الظاهر وهو الباطن لا سواه، فتأمل ذلك فإنه من لطيف العربية ودقيقها.

والذى يوضح لك ذلك: أنه إذا كان للبلد مثلاً قاض وخطيب وأمير فاجتمعت فى رجل، حَسُن أن تقول: زيد هو الخطيب والقاضى والأمير، وكان للعطف هنا مزية ليست للنعت المجرد فعطف الصفات ههنا أحسن قطعًا لوهم متوهّم أن الخطيب غيره وأن الأمير غيره، وأما قوله تعالى: ﴿**غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾ (غافر: ٣) فعطف فى الاسمين الأولين دون الآخرين.

فقال السهيلى: إنما حسن العطف بين الاسمين الأولين، لكونهما من صفات الأفعال، وفعله سبحانه فى غيره لا فى نفسه، فدخل حرف العطف للمغايرة الصحيحة بين المعنيين

ولتنزلهما منزلة الجملتين، لأنه يريد تنبيه العباد على أنه يفعل هذا ويفعل هذا ليرجوه ويؤملوه.

ثم قال: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ﴾ بغير واو؛ لأن الشدة راجعة إلى معنى القوة والقدرة، وهو معنى خارج عن صفات الأفعال فصار بمنزلة قوله: ﴿الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (غافر: ٢) وكذلك قوله: ﴿ذِى الطَّوْلِ﴾ لأن لفظ (ذى) عبارة عن ذاته، هذا جوابه وهو كما ترى غير شاف ولا كاف، فإن شدة عقابه من صفات الأفعال، وطوله من صفات الأفعال، ولفظة (ذى) فيه لا تخرجه عن كونه صفة فعل كقوله: ﴿عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ (المائدة: ٩٥) بل لفظ الوصف بغافر وقابل أدل على الذات من الوصف بـ(ذى) لأنها بمعنى صاحب كذا، فالوصف المشتق أدلّ على الذات من الوصف بها فلم يشف جوابه بل زاد السؤال سؤالاً.

فاعلم أن هذه الجملة مشتملة على ستة أسماء كل اثنين منها قسم فابتدأها بالعزيز العليم وهما اسمان مطلقان وصفتان من صفات ذاته وهما مجردان عن العطف.

ثم ذكر بعدهما اسمين من صفات أفعاله فأدخل بينهما العاطف، ثم ذكر اسمين آخرين بعدهما وجردهما من العاطف، فأما الأولان فتجردهما من العاطف لكونهما مفردين صفتين جاريتين على اسم الله، وهما متلازمان فتجريدهما عن العطف هو الأصل وهو موافق لبيان ما فى الكتاب العزيز من ذلك كالعزيز العليم والسميع البصير والغفور الرحيم.

وأما: ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ فدخل العاطف بينهما؛ لأنهما فى معنى الجملتين، وإن كانا مفردين لفظًا فهما يعطيان معنى: يغفر الذنب ويقبل التوب، أى: هذا شأنه ووصفه فى كل وقت، فأتى بالاسم الدالّ على أن هذا وصفه ونعته المتضمن لمعنى الفعل الدالّ على أنه لا يزال يفعل ذلك فعطف أحدهما على الآخر على نحو عطف الجمل بعضها على بعض، ولا كذلك الاسمان الأولان.

ولما لم يكن الفعل ملحوظًا فى قوله: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِى الطَّوْلِ﴾ إذ لا يحسن وقوع الفعل فيهما، ولس فى لفظ (ذى) ما يصاغ منه فعل جرى مجرى المفردين من كل وجه، ولم يعطف أحدهما على الآخر كما لم يعطف فى العزيز العليم فتأمله فإنه واضح.

وأما العطف فى قوله: ﴿الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (الأعلى: ٢، ٣) فلما كان المقصود الثناء عليه بهذه الأفعال وهى جملة، دخلت الواو عاطفة جملة على جملة، وإن كانت الجملة مع الموصول فى تقدير المفرد فالفعل مراد مقصود، والعطف

يصير كلا منها جملة مستقلة مقصودة بالذكر بخلاف ما لو أتى بها في خبر موصول واحد فقيل: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ (طه: ٥٣) ﴿نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (العنكبوت: ٦٣) ﴿خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ (يس: ٣٦) كانت كلها في حكم جملة واحدة، فلمَّا غاير بين الجمل بذكر الاسم الموصول مع كل جملة دلَّ على أن المقصود وصفه بكل من هذه الجمل على حدتها، وهذا قريب من باب قطع النعوت، والفائدة هنا كالفائدة في ثمَّ، وقد تقدمت الإشارة إليها، فراجعها، بل قطع النعوت إنما كان لأجل هذه الفائدة فذلك المقدر في النعوت المقطوعة لهذا المحقق في النعوت المعطوفة... فالحمد لله على ما منّ وأنعم فإنه ذو الطول والإحسان.

وقوع الشدة بين رحمتين:

تتمة: تأمل كيف وقع الوصف بـ(شديد العقاب) بين صفة رحمة قبله وصفة رحمة بعده، فقبله: ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ وبعده: ﴿ذِي الطَّوْلِ﴾ ففي هذا تصديق الحديث الصحيح وشاهد له، وهو قوله ﷺ: «إن الله كتب كتابًا فهو موضوع عنده فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي» وفي لفظ: «سبقت غضبي»[٦٣] وقد سبقت صفة الرحمة هنا وغلبت.

وتأمل كيف افتتح الآية بقوله: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ﴾ (السجدة: ٢) والتنزيل يستلزم علوَّ المنزل من عنده، لا تعقل العرب من لغتها بل ولا غيرها من الأمم السليمة الفطرة إلا ذلك.

وقد أخبر أن تنزيل الكتاب منه فهذا يدلُّ على شيئين:

أحدهما: علوه تعالى على خلقه.

والثاني: أنه هو المتكلم بالكتاب المنزل من عنده لا غيره، فإنه أخبر أنه منه، وهذا يقتضي أن يكون منه قولاً كما أنه منه تنزيلاً، فإن غيره لو كان هو المتكلم به لكان الكتاب من ذلك الغير، فإن الكلام إنما يضاف إلى المتكلم به.

ومثل هذا: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ (السجدة: ١٣) ومثله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ (النحل: ١٠٢) ومثله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٢) فاستمسك بحرف (من) في هذه المواضع، فإنه يقطع حجج شعب المعتزلة والجهمية.

وتأمل كيف قال: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ﴾ ولم يقل: تنزيله، فتضمنت الآية إثبات علوِّه ومكانه

---

(٦٣) **صحيح**: رواه البخاري (٣١٩٤، ٧٤٠٤، ٧٤٢٢، ٧٤٥٣) ومسلم (٢٧٥١).

وثبوت الرسالة، ثم قال: ﴿الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ فتضمن هذان الاسمان صفتى القدرة والعلم وخلق أعمال العباد وحدوث كل ما سوى الله؛ لأن القدرة هى قدرة الله كما قال أحمد بن حنبل فتضمنت إثبات القدر، ولأن عزته تمنع أن يكون فى ملكه ما لا يشاؤه، أو أن يشاء ما لا يكون، فكانت عزته تبطل ذلك.

وكذلك كمال قدرته توجب أن يكون خالق كل شىء، وذلك ينفى أن يكون فى العالم شىء قديم لا يتعلق به خلقه؛ لأن كمال قدرته وعزته يبطل ذلك، ثم قال: غافر الذنب وقابل التوب، والذنب مخالفة شرعه وأمره، فتضمن هذان الاسمان إثبات شرعه وإحسانه وفضله، ثم قال: شديد العقاب، وهذا جزاؤه للمذنبين، وذو الطول جزاؤه للمحسنين، فتضمنت الثواب والعقاب.

ثم قال: ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (غافر: ٣) فتضمنت ذلك التوحيد والمعاد، فتضمنت الآيتان إثبات صفة العلو والكلام، والقدرة والعلم، والقدر وحدوث العالم، والثواب والعقاب، والتوحيد والمعاد.

وتنزيل الكتاب منه على لسان رسوله يتضمن الرسالة والنبوة، فهذه عشرة قواعد الإسلام والإيمان تجلى على سمعك فى هذه الآية العظيمة، ولكن خود تزف إلى ضرير مقعد.

فهل خطر ببالك قطُّ أن هذه الآية تتضمن هذه العلوم والمعارف مع كثرة قراءتك لها وسماعك إياها؟ وهكذا سائر آيات القرآن، فما أشدها من حسرة وأعظمها من غبنة على من أفنى أوقاته فى طلب العلم، ثم يخرج من الدنيا وما فَهِمَ حقائق القرآن ولا باشر قلبه أسراره ومعانيه... فالله المستعان.

فائدة جليلة: تقدير العامل فى المعطوف

العامل فى المعطوف مقدر فى معنى المعطوف عليه، وحرف العطف أغنى عن إعادته وناب منابه، وإنما قلنا ذلك للقياس والسماع.

أما القياس: فإن ما بعد حرف العطف لا يعمل فيه ما قبله، ولا يتعلق به إلا فى باب المفعول معه، لأنه قد أخذ معموله، ولا يقتضى ما بعد حرف العطف، ولا يصح تسليطه عليه بوجه، فلا نقول: ضربت وعمرًا، فكيف يقال: إن عاملاً يعمل فى شىء لا يصح مباشرته إياه، وأيضًا فالنعت هو المنعوت فى المعنى، ولا واسطة بينه وبين المنعوت، ومع

ذلك فلا يعمل فيه ما يعمل فى المنعوت على القول الذى نصرناه سالفًا وهو الصحيح، فكيف بالمعطوف الذى هو غير المعطوف عليه من كل وجه.

وأما السماع فإظهار العامل قبل المعطوف فى مثل قوله: (بل بنو النجار إن لنا فيهم قتلى وإن تره) يريد: لنا فيهم قتلى وتره، وهذا مطرد فى سائر حروف العطف ما لم يمنع مانع، كما منع فى المعطوف على اسم لا يصح انفراده عنه، نحو: اختصم زيد وعمرو وجلست بين زيد وعمرو، فإن الواو هنا تجمع بين الاسمين فى العامل، فكأنك قلت: اختصم هذان واجتمع الرجلان فى قولك: اجتمع زيد وعمر.

الواو أصل تنبنى عليه فروع:

ومعرفة هذه الواو أصل تنبنى عليه فروع كثيرة، فمنها أنك تقول: رأيت الذى قام زيد وأخوه، على أن تكون الواو جامعة، وإن كانت عاطفة لم يجز، لأن التقدير يصير: قام زيد وقام أخوه، فخلت الصلة من العائد.

ومنها قوله سبحانه: ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ (القيامة: ٩) غلب المذكر على المؤنث لاجتماعهما، ولو قلت: طلع الشمس والقمر، لقبح ذلك، كما يقبح: قام هند وزيد، إلا أن تريد الواو الجامعة لا العاطفة، وأما فى الآية فلا بد أن تكون الواو جامعة ولفظ الفعل يقتضى ذلك.

وأما الفاء فهى موضوعة للتعقيب وقد تكون للتسبيب والترتيب، وهما راجعان إلى معنى التعقيب، لأن الثانى بعدهما أبدًا إنما يجىء فى عقب الأول، فالسبب نحو: ضربته فبكى، والترتيب: ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ (الأعراف: ٤) دخلت الفاء لترتيب اللفظ، لأن الهلاك يجب تقديمه فى الذكر، لأن الاهتمام به أولى، وإن كان مجىء البأس قبله فى الوجود.

ومن هذا أن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد بعد ذلك جده دخلت ثم لترتيب الكلام لا لترتيب المعنى فى الوجود، وهذا معنى قول بعض النحاة إنها تأتى للترتيب فى الخبر لا فى المخبر.

وعندى فى الآية تقديران آخران أحسن من هذا:

أحدهما: أن يكون المراد بالإهلاك إرادة الهلاك، وعبر بالفعل عن الإرادة، وهو كثير فترتب مجىء البأس على الإرادة ترتب المراد على الإرادة.

والثـاني: وهو ألطف أن يكون الترتيب ترتيب تفصيل على جملة فذكر الإهلاك، ثم فصله بنوعين:

أحدهما: مجيء البأس بياتًا أى ليلاً.

والثاني: مجيئه وقت القائلة، وخصَّ هذين الوقتين؛ لأنهما وقت راحتهم وطمأنينتهم، فجاءهم بأس الله أسكن ما كانوا وأروحه فى وقت طمأنينتهم وسكونهم على عادته سبحانه فى أخذ الظالم فى وقت بلوغ آماله وكرمه وفرحه وركونه إلى ما هو فيه.

وكذلك قوله: ﴿ **حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا** ﴾ (يونس: ٢٤) والمقصود أن الترتيب هنا ترتيب التفصيل على الجمل وهو ترتيب علمى لا خارجى، فإن الذهن يشعر بالشيء جملة أولاً ثم بطلب تفصيله بعد ذلك، وأما فى الخارج فلم يقع إلا مفصلاً فتأمل هذا الموضع الذى خفى على كثير من الناس، حتى ظنَّ أن الترتيب فى الآية كترتيب الإخبار، أى: إنا أخبرناكم بهذا قبل هذا.

وأما قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ** ﴾ (النحل: ٩٨) فعلى ما ذكرنا من التعبير عن إرادة الفعل بالفعل، هذا هو المشهور، وفيه وجه ألطف من هذا وهو أن العرب تعبر بالفعل عن ابتداء الشروع فيه تارة، وتعبر عن انتهائه تارة، فيقولون: فعلت عند الشروع، وفعلت عند الفراغ، وهذا استعمال حقيقى، وعلى هذا فيكون معنى قرأت فى الآية ابتداء الفعل، أى: إذا شرعت وأخذت فى القراءة فاستعذ، فالاستعاذة مرتبة على الشروع، الذى هو مبادئ الفعل ومقدمته وطليعته.

ومنه قوله: «فصلى الصبح حتى طلع الفجر»(٦٤) أى: أخذ فى الصلاة عند طلوعه.

وأما قوله: ثم صلاها من الغد بعد أن أسفر، فالصحيح أن المراد به الابتداء، وقالت طائفة: المراد الانتهاء، منهم السهيلى، وغلطوا فى ذلك، والحديث صريح فى أنه قدمها فى اليوم الأول، وأخرها فى اليوم الثانى ليبين أول الوقت وآخره.

وقوله فى حديث جبريل: صلَّى الظهر حين زالت الشمس هذا ابتداؤها ليس إلا.

وقوله: صلى العصر حين صار ظلُّ كل شيء مثله، فذلك مراد به الابتداء.

وأما قوله: وصلى الظهر من الغد، حين صار ظلُّ الرجل مثله، فقيل: المراد به الفراغ منها، أى: فرغ منها فى هذا الوقت، وقيل: المراد به الابتداء، أى: أخرها إلى هذا الوقت

---

(٦٤) **صحيح**: رواه مسلم (١٧٣) والترمذى (١٤٩).

بيانًا لا آخر الوقت، وعلى هذا فتمسك به أصحاب مالك فى مسألة الوقت المشترك، والكلام فى هذه المسائل ليس هذا موضعه.

* * *

فصل: (حتى)

وأما (حتى) فموضوعة للدلالة على أن ما بعدها غاية لها قبلها، وغاية كل شيء حده، لذلك كان لفظها كلفظ الحدِّ، فإنها حاء قبل تائين كما أن الحد جاء قبل دالين والدال كالتاء فى المخرج والصفة إلا فى الجهر فكانت لجهرها أولى بالاسم لقوته، والتاء لهمسها أولى بالحرف لضعفه.

ومن حيث كانت (حتى) للغاية خفضوا بها، كما يخفضون بـ(إلى) التى للغاية.

والفرق بينهما أن (حتى) غاية لما قبلها، وهو منه وما بعد (إلى) ليس مما قبلها بل عنده، انتهى ما قبل الحرف، ولذلك فارقتها فى أكثر أحكامها، ولم تكن (إلى) عاطفة لانقطاع ما بعدها عما قبلها بخلاف (حتى).

ومن ثم دخلت حتى فى حروف العطف، ولم يجز دخولها على المضمر المخفوض، إذ كانت خافضة، لا تقول: قام القوم حتاك، كما لا تقول: قاموا (وك)، ومن حيث كان ما بعدها غاية لما قبلها لم يجز فى العطف: قام زيد حتى عمرو، ولا أكلت خبزًا حتى تمرًا لأن الثانى ليس بحد للأول ولا ظرف.

تنبيه: ليس المراد من كون (حتى) لانتهاء الغاية، وأن ما بعدها ظرف أن يكون متأخرًا فى الفعل عما قبلها، فإذا قلت: مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحجاج حتى المشاة، لم يلزم تأخر موت الأنبياء عن الناس وتأخر قدوم المشاة عن الحجاج.

ولهذا قال بعض الناس: إن (حتى) مثل الواو لا تخالفها إلا فى شيئين:

أحدهما: أن يكون المعطوف من قبيل المعطوف عليه، فلا تقول: قدم الناس حتى الخيل، بخلاف الواو.

الثانى: أن تخالفه بقوة أو ضعف، أو كثرة أو قلّة، وأما أن يفهم منها الغاية والحدُّ فلا.

والذى حمله على ذلك ما تقدم من المثالين، ولكن فاته أن يعلم المراد بكون ما بعدها غاية وظرفًا، فاعلم أن المراد به أن يكون غاية فى المعطوف عليه لا فى الفعل، فإنه يجب أن يخالفه فى الأشد والأضعف، والقلة والكثرة، وإذا فهمت هذا فالأنبياء غاية للناس

في الشرف والفضل، والمشاة غاية للحجاج في الضعف والعجز، وأنت إذا قلت: أكلت السمكة حتى رأسها، فالرأس غاية لانتهاء السمكة، وليس المراد أن غاية أكلك كان الرأس، بل يجوز أن يتقدم أكلك للرأس، وهذا مما أغفله كثير من النحويين لم ينبهوا عليه.

فائدة: (أو)

التردد بين شيئين:

(أو) وضعت للدلالة على أحد الشيئين المذكورين معها، ولذلك وقعت في الخبر المشكوك فيه، من حيث كان الشك تردداً بين أمرين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، لا أنها وضعت للشك، فقد تكون في الخبر الذي لا شك فيه إذا أبهمت على المخاطب، ولم تقصد أن تبين له كقوله سبحانه: ﴿إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات: ١٤٧) أي: أنهم من الكثرة بحيث يقال فيهم: هم مائة ألف أو يزيدون، فـ(أو) دالة على أحد الشيئين إما مائة ألف بمجردها وإما مائة ألف مع زيادة، والمخبر في كل هذا لا يشك.

وقوله: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة: ٧٤) ذهب في هذه الزجاج كالتي في قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ (البقرة: ١٩) إلى أنها أو التي للإباحة، أي: أبيح للمخاطبين أن يشبهوا بهذا أو هذا، وهذا فاسد؛ فإنَّ أو لم توضع للإباحة في شيء من الكلام، ولكنها على بابها، أما قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ فإنه تعالى ذكر مثلين مضروبين للمنافقين في حالتين مختلفتين، فهم لا يخلون من إحدى الحالتين، فـ(أو) على بابها من الدلالة على أحد المعنيين، وهذا كما تقول: زيد لا يخلو أن يكون في المسجد أو الدار، ذكرت (أو) لأنك أردت أحد الشيئين، وتأمل الآية بما قبلها، وافهم المراد منها تجد الأمر كما ذكرت لك، وليس المعنى: أبحث لكم أن تشبهوهم بهذا وهذا.

وأما قوله: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ فإنه ذكر قلوباً ولم يذكر قلباً واحداً، فهي على الجملة قاسية، أو على التعيين لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تكون كالحجارة، وإما أن تكون أشد قسوة، ومن هذا قول الشاعر:

فقلت لهم: شيئان لا بدَّ منهما
صدور رماح أشرعت أو سلاسلُ

أي: لا بد منهما في الجملة، ثم فصل الاثنين بالرماح والسلاسل، فبعضهم له الرماح

قتلاً، وبعضهم له السلاسل أسرًا، فهذا على التفصيل والتعيين، والأول على الجملة، فالأمران واقعان جملة، وتفصيلهما بما بعد (أو).

وقد يجوز فى قوله تعالى: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ مثل أن يكون مائة ألف أو يزيدون.

وأما (أو) التى للتخيير، فالأمر فيها ظاهر، وأما (أو) التى زعموا أنها للإباحة نحو: جالس الحسن أو ابن سيرين، فلم توجد الإباحة من لفظ (أو) ولا من معناها، ولا تكون (أو) قط للإباحة، وإنما أخذت من لفظ الأمر الذى هو للإباحة، ويدل على هذا أن القائلين بأنها للإباحة يلزمهم أن يقولوا: إنها للوجوب إذا دخلت بين شيئين لا بدَّ من أحدهما، نحو قولك للمكفر: أطعم عشرة مساكين أو اكسهم فالوجوب هنا لم يوجد من (أو) وإنما أخذ من الأمر، فكذا: جالس الحسن أو ابن سيرين.

* * *

فصل: (لكن)

وأما (لكن) فقال السهيلى: أصح القولين فيها أنها مركبة من (لا) و (أن) و (كاف الخطاب) فى قول الكوفيين، قال السهيلى: وما أراها إلا كاف التشبيه، لأن المعنى يدل عليها إذا قلت: (ذهب زيد لكن عمرو مقيم) تريد: لا ينتقل عمرو، فلا لتوكيد النفى عن الأول، وأن لإيجاب الفعل الثانى وهو النفى عن الأول، لأنك ذكرت الذاهب الذى هو ضده فدل على انتفائه به.

قلت: وفى هذا من التعسف والبعد عن اللغة والمعنى ما لا يخفى، وأى حاجة إلى هذا، بل هى حرف شرط موضوع للمعنى المفهوم منها ولا تقع إلا بين كلامين متنافيين، ومن هنا قال: إنها ركبت من (لا والكاف وإن) إلا أنهم لما حذفوا الهمزة المذكورة كسروا الكاف إشعاراً بها، ولا بد بعدها من جملة إذا كان الكلام قبلها موجبًا شدِّدت نونها أو خففت، فإن كان ما قبلها منفيًا اكتفيت بالاسم المفرد بعدها إذا خففت النون منها لعلم المخاطب أنه لا يضادُّ النفى إلا الإيجاب فلما اكتفيت باسم مفرد، وكانت إذا خففتْ نونها لا تعمل صارت كحروف العطف فألحقوها بها، لأنهم حين استغنوا عن خبرها بما تقدم من الدلالة كان إجراء ما بعدها على ما قبلها أولى وأحرى ليتفق اللفظ كما اتفق المعنى.

فإن قيل: أليس مضادة النفى للوجوب بمثابة مضادة الوجوب للنفى وهى فى كل حال لا تقع إلا بين كلامين متضادين، فلم قالوا: (ما قام زيد لكن قام عمرو) اكتفاء بدلالة

النفى على نقيضه وهو الوجوب ولم يقولوا: (قام زيد لكن قام عمرو) اكتفاء بدلالة الوجوب على نقيضه من النفى.

قيل: إن الفعل الموجب قد تكون له معان تضادُّه وتناقض وجوده كالعلم، فإنه يناقض وجود الشك والظن والغفلة والموت، وأخص أضداده به الجهل، فلو قلت: قد علمت الخبر لكن زيد لم يدر، ما أضفت إلى زيد أظن أم شك أم غفلة أم جهل، فلم يكن بد من جملة قائمة بنفسها ليعلم ما تريد، فإذا تقدم النفى نحو قولك: ما علمت الخبر لكن زيد اكتفى باسم واحد لعلم المخاطب أنه لا يضاد نفى العلم إلا وجوده، لأن النفى مشتمل على جميع أضداده المنافية للعلم.

فإن قيل: فلمَّا إذا خُفِّفت وجب إلغاؤها بخلاف (إن وأن وكأن) فإنه يجوز فيها الوجهان مع التخفيف، كما قال:

* كأنْ ظبية تعطو إلى وارق السلمْ *

قيل: زعم أبو على الفارسى أن القياس فيهن كلهن الإلغاء إذا خففهن فلذلك ألزموا لكن إذا خففت الإلغاء تنبيهًا على أن ذلك هو الأصل فى جميع الباب، وهذا القول مع ما يلزم عليه من الضعف والوهن ينكسر عليه بأخواتها، فيقال له: فلمَ خصت (لكن) بذلك دون (أن وإن) ولا جواب له عن هذا؟.

قال السهيلى: وإنما الجواب عن ذلك أنها لما ركبت من (لا) و (إن) ثم حذفت الهمزة اكتفاء بكسر الكاف، بقى عمل (إن) لبقاء العلة الموجبة للعمل، وهى فتح آخرها، وبذلك ضارعت الفعل، فلما حذفت النون المفتوحة، وقد ذهبت الهمزة للتركيب، ولم يبق إلا النون الساكنة، وجب إبطال حكم العمل بذهاب طرفها وارتفاع علة المضارعة للفعل بخلاف أخواتها إذا خفِّفن فإن معظم لفظها باق، فجاز أن يبقى حكمها.

على أن الأستاذ/ أبا القاسم الرمانى قد حكى رواية عن يونس أنه حكى الإعمال فى (لكن) مع تخفيفها وكان يستغرب هذه الرواية.

واعلم أن (لكن) لا تكون حرف عطف مع دخول الواو عليها، لأنه لا يجتمع حرفان من حروف العطف، فمتى رأيت حرفًا من حروف العطف مع الواو، فالواو هى العاطفة دونه، فمن ذلك (إما) إذا قلت: إما زيد وإما عمرو، وكذلك (لا) إذا قلت: (ما قام زيد ولا عمرو) ودخلت (لا) لتوكيد النفى، ولئلا يتوهم أن الواو جامعة، وأنك نفيت قيامهما فى وقت واحد، ولا تكون (لا) عاطفة إلا بعد إيجاب.

وشرط آخر: وهو أن يكون الكلام قبلها يتضمن بمفهوم الخطاب نفى الفعل عما بعدها، كقولك: (جاءنى رجل لا امرأة) و (رجل عالم لا رجل جاهل)، ولو قلت: (مررت برجل لا زيد) لم يجز، وكذلك: (مررت برجل لا عاقل) لأنه ليس فى مفهوم الكلام ما ينفى الفعل عن الثانى، وهى لا تدخل إلا لتوكيد نفى، فإن أردت ذلك المعنى جئت بلفظ غير، فتقول: (مررت برجل غير زيد ورجل غير عالم) ولا تقول: (برجل غير امرأة ولا بطويل غير قصير) لأن فى مفهوم الخطاب ما يغنيك عن مفهوم النفى الذى فى غير، وذلك المعنى الذى دل عليه المفهوم حتى قلت: بطويل لا قصير، وأما إذا كانا اسمين معرفين نحو: (مررت بزيد لا عمرو) فجائز هنا دخول (غير) لجمود الاسم العلم، فإنه ليس له مفهوم خطاب عند الأصوليين بخلاف الأسماء المشتقة وما جرى مجراها كرجل فإنه بمنزلة قولك: ذكر، ولذلك دلَّ بمفهومه على انتقال الخبر عن المرأة، ويجوز أيضاً: مررت بزيد لا عمرو، لأنه اسم مخصوص بشخص وكأنه حين خصصته بالذكر نفيت المرور عن عمرو، ثم أكد ذلك النفى بـ (لا).

وأما الكلام المنفى فلا يعطف عليه بـ (لا)، لأن نفيك الفعل عن زيد إذا قلت: (ما قام زيد) لا يفهم منه نفيه عن عمرو فيؤكد بـ (لا).

فإن قلت: أكد بها النفى المتقدم.

قيل لك: وأى شىء يكون حينئذ إعراب عمرو وهو اسم مفرد، ولم يدخل عليه عاطف يعطف على ما قبله، فهذا لا يجوز إلا أن تجعله مبتدأ وتأتى بخبر، فتقول: ما قام زيد ولا عمرو، وهو القائم، أما إن أردت تشريكهما فى النفى فلا بد من الواو إما وحدها، وإما مع لا، فلا تكون الواو عاطفة ومعها (لا) وأما قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: ٧) فإن معنى النفى موجود فى غير.

فإن قيل: فهلا قال: (المغضوب عليهم ولا الضالين)؟.

قيل: فى ذكر (غير) بيان للفضلة للذين أنعم عليهم، وتحصيله لنفى صفة الضلال والغضب عنهم، وأنهم الذين أنعم عليهم بالنبوة والهدى دون غيرهم ولو قال: (لا المغضوب عليهم ولا الضالين) لم يكن فى ذلك إلا تأكيد نفى إضافة الصراط إلى المغضوب عليهم، كما تقول: (هذا غلام زيد لا عمرو) أكدت نفى الإضافة عن عمرو بخلاف قولك: هذا غلام الفقيه غير الفاسق ولا الخبيث، وكأنك جمعت بين إضافة الغلام إلى الفقيه دون غيره، وهى نفى الصفة المذمومة عن الفقيه فافهمه.

فإن قيل: وأى شيء أكدت (لا) حتى أدخلت عليها الواو، وقد قلت: إنها لا تؤكد المنفى المتقدم، وإنما تؤكد نصبًا يدل عليه اختصاص الفعل الواجب بوصف ما كقولك: (جاءنى رجل عالم لا جاهل)؟.

فالجواب: أنك حين قلت: (ما جاءنى زيد) لم يدل الكلام على نفى المجيء عن عمرو كما تقدم، فلما عطفت بالواو دلَّ الكلام على انتفاء الفعل عن عمرو كما انتفى عن الأول لقيام الواو مقام تكرار حرف النفى فدخلت (لا) لتوكيد النفى عن الثانى.

فائدة بديعة: (أم)

أقسام (أم):

أم تكون على ضربين: متصلة وهى المعادلة لهمزة الاستفهام، وإنما جعلوها معادلة للهمزة دون (هل) و (متى) و (كيف) لأن الهمزة هى أم الباب والسؤال بها استفهام بسيط مطلق غير مقيد بوقت ولا حال، والسؤال بغيرها استفهام مركب مقيد إما بوقت كـ (متى) وإما بمكان كـ (أين) وإما بحال نحو (كيف) وإما بنسبة نحو: هل زيد عندك؟ ولهذا لا يقال: (كيف زيد أم عمرو) ولا: (أين زيد أم عمرو) ولا (مَنْ زيد أم عمرو).

وأيضًا: فلأن الهمزة و (أم) يصطحبان كثيرًا، كقوله تعالى: ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ﴾ (البقرة: ٦) ونحو قوله تعالى: ﴿ أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴾ (النازعات: ٢٧).

وأيضًا فلأن اقتران أم بسائر أدوات النفى غير الهمزة يفسد معناها، فإنك إذا قلت: كيف زيد؟ فأنت سائل عن حاله، فإذا قلت: أم عمرو، كان خلفًا من الكلام، وكذلك إذا قلت: من عندك؟ فأنت سائل عن تعيينه، فإذا قلت: أم عمرو، فسد الكلام وكذلك الباقى.

وأيضًا فإنما عادلت الهمزة دون غيرها، لأن الهمزة من بين حروف الاستفهام تكون للتقرير والإثبات نحو: ألم أحسن إليك؟ فإذا قلت: أعندك زيد أم عمرو؟ فأنت مقر بأن أحدهما عنده ومثبت لذلك وطالب تعيينه، فأتوا بالهمزة التى تكون للتقرير دون (هل) التى لا تكون لذلك، إنما يستقبل بها الاستفهام استقبالاً وسرُّ المسألة: أن أم هذه مشربة معنى أىّ، فإذا قلت: (أزيد عندك أم عمرو) كأنك قلت: أىُّ هذين عندك؟ ولذلك تعين الجواب بأحدهما أو بنفيهما أو بإثباتهما، ولو قلت: (نعم) أو (لا) كان خلفًا من الكلام،

وهذا بخلاف (أو) فإنك إذا قلت: (أزيد عندك أم عمرو؟) كنت سائلاً عن كون أحدهما عنده بخبر معين، فكأنك قلت: (أعندك أحدهما؟) فيتعين الجواب بـ(نعم) أو (لا).

وتفصيل ذلك: أن السؤال على أربع مراتب فى هذا الباب الأول: السؤال بالهمزة منفردة نحو: (أعندك شىء مما يحتاج إليه؟) فتقول: نعم فينتقل إلى المرتبة الثانية فتقول: ما هو؟ فتقول: متاع، فينتقل إلى المرتبة الثالثة: بأى؟ فتقول: أى متاع؟ فتقول: ثياب، فتنتقل إلى المرتبة الرابعة فتقول: أكتان هى أم قطن أم صوف؟ وهذه أخصُّ المراتب وأشدها طلبًا للتعيين، فلا يحسن الجواب إلا بالتعيين، وأشدها إبهامًا السؤال الأول، لأنه لم يدع فيه أن عنده شيئًا، ثم الثانى أقل إبهامًا منه لأن فيه ادعاء شىء عنده وطلب ماهيته، ثم الثالث أقلُّ إبهامًا وهو السؤال بـ(أى) لأن فيه طلب تعيين ما عرف حقيقته، ثم السؤال الرابع بأم أخص من ذلك كله لأن فيه طلب تعيين فرد من أفراد قد عرفها وميزها، والثالث إنما فيه تعيين جنس عن غيره.

ولا بد فى (أم) هذه من ثلاثة أمور تكون بها متصلة:

أحدها: أن تعادل بهمزة الاستفهام.

الثانى: أن يكون السائل عنده علم أحدها دون تعيينه.

الثالث: أن لا يكون بعدها جملة من مبتدأ وخبر نحو قولك: (أزيد عندك أم عندك عمرو؟) فقولك: (أم عندك عمرو؟) يقتضى أن تكون منفصلة بخلاف ما إذا قلت: (أزيد عندك أم عمرو) فإذا وقعت الجملة بعدها فعلية لم تخرجها عن الاتصال نحو: (أعطيت زيداً أم حرمته؟).

وسر ذلك كله: أن السؤال قام عن تعيين أحد الأمرين أو للأمر، فإذا قلت: (أزيد عندك أم عمرو؟) كأنك قلت: أيهما عندك، وإذا قلت: (أزيد عندك أم عندك عمرو؟) كان كل واحد منهما جملة مستقلة بنفسها، وأنت سائل: هل عنده زيد أو لا؟ ثم استأنفت سؤالاً آخر: هل عندك عمرو أم لا؟ فتأمله فإنه من دقيق النحو وفقهه، ولذلك سميت متصلة لاتصال ما بعدها بما قبلها، وكونه كلامًا واحداً.

وفى السؤال بها معادلة وتسوية، فأما المعادلة فهى بين الاسمين أو الفعلين، لأنك جعلت الثانى عديل الأول فى وقوع الألف على الأول وأم على الثانى، وأما التسوية فإن الشيئين المسئول عن تعيين أحدهما مستويان فى علم السائل، وعلى هذا فقوله تعالى:

﴿ أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴾ (النازعات: ٢٧) هو على التقرير والتوبيخ، والمعنى: أى المخلوقين أشد خلقًا وأعظم.

ومثله: ﴿ أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ ﴾ (الدخان: ٣٧).

فإن قيل: هذا ينقض ما أصلتموه فإنكم ادعيتم أنها إنما يُسأل بها عن تعيين ما عُلم وقوعه، وهنا لا خير فيهم ولا فى قوم تبع.

قيل: هذا لا ينقض ما ذكرناه بل يشده ويقويه، فإن مثل هذا الكلام يخرج خطابًا على تقرير دعوى المخاطب، وظنه أن هناك خيرًا، ثم يدعى أنه هو ذلك المفصل فيخرج الكلام معه والتقريع والتوبيخ على زعمه، وظنه: أى ليس الأمر كما زعمتم، وهذا كما تعاقب شخصًا على ذنب لم يفعله مثله، وتدعى أنك لا تعاقبه فتقول: أنت خير أم فلان؟ وقد عاقبته بهذا الذنب ولست خيرًا منه.

* * *

فصل

أم (للإضراب):

وأما (أم) التى للإضراب، وهى المنقطعة، فإنها قد تكون (أم) إضرابًا، ولكن ليس بمنزلة (بل) كما زعم بعضهم، ولكن إذا مضى كلامك على اليقين، ثم أدركَك الشك مثل قولهم: (إنها لإبل أم شاء) كأنك أضربت عن اليقين، ورجعت إلى الاستفهام حين أدركك الشك.

ونظيره قول الزباء: (عسى الغوير أبؤسًا) فتكلمت بعسى الغوير ثم أدركها اليقين، فختمت كلامها بحكم ما غلب على ظنها لا بحكم (عسى) لأن (عسى) لا يكون خبرها اسمًا عن حدث، فكأنها لما قالت: (عسى الغوير) قالته متوقعة شرًا، تريد الإخبار بفعل مستقبل متوقع كما تقتضيه (عسى) ثم هجم عليها اليقين فعدلت إلى الإخبار باسم حدث، يقتضى جملة ثبوتية محققة، فكأنها قالت: (أصار الغوير أبؤسًا) فابتدأت كلامها على الشك، ثم ختمته بما يقتضى اليقين والتحقيق.

فكذا (أم) إذا قلت: إنها لإبل، ابتدأت كلامك باليقين والجزم، ثم أدركك الشك فى أثنائه فأتيت بـ(أم) الدالة على الشك، فهو عكس طريقه: (عسى الغوير أبؤسًا) ولذلك قدرت بـ(بل) لدلالتها على الإضراب، فإنك أضربت عن الخبر الأول إلى الاستفهام

والشك، فإنك أخبرت أولاً عما توهمت، ثم أدركت الشك فاضربت عن ذلك الإخبار، وإذا وقع بعد (أم) هذه الاسم المفرد فلا بد من تقدير مبتدأ محذوف وهمزة استفهام، فإذا قلت: (إنها لإبل أم شاء) كان تقديره: لإبل أهي شاء، وليس الثاني خبرًا ثبوتيًا كما توهمه بعضهم، وهو من أقبح الغلط، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ﴾ (الطور: ٣٩) وقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ﴾ (الزخرف: ١٦) وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (الطور: ٤٣) ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ (الطور: ٣٨) ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ﴾ (الصافات: ١٥٦) ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ (الطور: ٣٥) فهذا ونحوه يدلك على أن الكلام بعدها استفهام محض، وأنه لا يقدر بـ(بل) وحدها، ولا يقدر أيضًا بـ(الهمزة) وحدها، إذ لو قدر بالهمزة وحدها لم يكن بينه وبين الأول علاقة، لأن الأول خبر و(أم) المقدرة بالهمزة وحدها لا تكون إلا بعد استفهام... فتأمله رحمك الله تعالى.

هذا شرح كلام النحاة وتقريره في هذا الحرف، والحق أن يقال: إنها على بابها، وأصلها الأول من المعادلة والاستفهام، حيث وقعت، وإن لم يكن قبلها أداة استفهام في اللفظ وتقديرها بـ(بل) والهمزة خارج عن أصول اللغة العربية، فإن (أم) للاستفهام، و(بل) للإضراب، ويا بعد ما بينهما، والحروف لا يقوم بعضها مقام بعض على أصح الطريقتين، وهي طريقة إمام الصناعة والمحققين من أتباعه، ولو قدر قيام بعضها مقام بعض فهو فيما تقارب معناهما كمعنى (على) و(في) ومعنى (إلى) و(مع).

ونظائر ذلك... وأما في ما لا جامع بينهما فلا، ومن هنا كان زعم من زعم أن (لا) قد تأتي بمعنى الواو باطلاً لبعد ما بين معنيهما، وكذلك (أو) بمعنى الواو، فأين معنى الجمع بين الشيئين إلى معنى الإثبات لأحدهما.

وكذلك مسألتنا أين معنى (أم) من معنى (بل) فاسمع الآن فقه المسألة وسرها.

اعلم أن ورود (أم) هذه على قسمين:

أحدهما: ما تقدمه استفهام صريح بالهمزة وحكمها ما تقدم وهو الأصل فيها والأخية، التي يرجع إليها ما خرج عن ذلك كله.

والثاني: ورودها مبتدأة مجردة من استفهام لفظي سابق عليها، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ (الكهف: ٩) وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ (الطور: ٣٠) وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾

(البقرة: ٢١٤) ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ﴾ (المؤمنون: ٦٩) ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ﴾ (الزخرف: ١٦) ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ﴾ (الطور: ٣٩) ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ (الزخرف: ٥٢) ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا﴾ (الروم: ٣٥) وهو كثير جدًا تجد فيه (أم) مبتدءاً بها، ليس قبلها استفهام فى اللفظ، وليس هذا استفهام استعلام، بل تقريع وتوبيخ وإنكار، وليس بإخبار، فهو إذًا متضمن لاستفهام سابق، مدلول عليه بقوة الكلام وسياقه، ودلت (أم) عليه، لأنها لا تكون إلا بعد تقدم استفهام، كأنه يقول: أيقولون صادق أم يقولون شاعر؟ وكذلك أم يقولون تقوّله، أى: أتصدقونه، أم تقولون تقوّله؟.

وكذلك: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ﴾ أى: أبلغك خبرهم، أم حسبت أنهم كانوا من آياتنا عجبًا، وتأمل كيف تجد هذا المعنى باديًا على صفحات قوله تعالى: ﴿مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (النمل: ٢٠) كيف تجد المعنى: أحضر أم كان من الغائبين؟.

وهذا يظهر كل الظهور فيما إذا كان الذى دخلت عليه أم له ضد، وقد حصل التردد بينهما، فإذا ذكر أحدهما استغنى به عن ذكر الآخر؛ لأن الضد يخطر بالقلب وهو عند شعوره بضده.

فإذا قلت: ما لى لا أرى زيداً أم هو فى الأموات؟ كان المعنى الذى لا معنى للكلام سواه: أحى هو أم فى الأموات؟.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ (الزخرف: ٥٢) معناه: أهو خير منى أم أنا خير منه؟.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم﴾ (البقرة: ٢١٤) هو استفهام إنكار معادل لاستفهام مقدر فى قوة الكلام، فإذا قلت: لم فعلتَ هذا أم حسبت أن لا أعاقبك، كان معناه: أحسبت أن أعاقبك فاقدمت على العقوبة، أم حسبت أنى لا أعاقبك فجهلتها.

وكذلك قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٢) أى: أحسبتم أن تدخلوا الجنة بغير جهاد فتكونوا جاهلين، أم لم تحسبوا ذلك فتكونوا مفرطين.

وكذلك إذا قلت: أم حسبت أن تنال العلم بغير جد واجتهاد معناه: أحسبت أن تناله بالبطالة والهوينا فأنت جاهل، أم لم تحسب ذلك فأنت مفرط.

وكـــــذلـك: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الجاثية: ٢١) أى: أحسبوا هذا فهم مغترون؟ أم لم يحسبوه فما لهم مقيمون على السيئات؟ وعلى هذا سائر ما يرد عليك من هذا الباب.

وتأمل كيف يذكر سبحانه القسم الذى يظنونه ويزعمونه، فينكره عليهم وأنه مما لا ينبغى أن يكون، ويترك ذكر القسم الآخر الذى لا يذهبون إليه، فتردَّد الكلام بين قسمين، فيصرح بإنكار أحدهما وهو الذى سيق لإنكاره، ويكتفى منه بذكر الآخر، وهذه طريقة بديعة عجيبة فى القرآن نذكرها فى باب الأمثال وغيرها، وهى من باب الاكتفاء عن غير الأهم بذكر الأهم لدلالته عليه، فأحدهما مذكور صريحًا والآخر ضمنًا ولذلك أمثلة فى القرآن يحذف منها الشيء للعلم بموضعه.

فمنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ (البقرة: ٣٤) ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم﴾ (البقرة: ٤٩) ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا﴾ (البقرة: ٥٠)... وهو كثير جدًا بواو العطف من غير ذكر عامل يعمل فى (إذ) لأن الكلام فى سياق تعداد النعم وتكرار الأقاصيص، فيشير بالواو العاطفة إليها، كأنها مذكورة فى اللفظ لعلم المخاطب بالمراد، ولما خفى هذا على بعض ظاهرية النحاة قال: إن (أو) زائدة هنا، وليس كذلك.

ومن هذا الباب (الواو) المتضمنة منعنى (رُبَّ) فإنك تجدها فى أول الكلام كثيرًا إشارة منهم إلى تعداد المذكور بعدها من فخر أو مدح... أو غير ذلك.

فهذه كلها معان مضمرة فى النفس، وهذه الحروف عاطفة عليها، وربما صرحوا بذلك المضمر كقول ابن مسعود: (دع ما فى نفسك وإن أفتوك عنه وأفتوك).

ومن هذا الباب حذف كثير من الأجوبة فى القرآن لدلالة (الواو) عليها لعلم المخاطب أن الواو عاطفة ولا يعطف بها إلا على شىء، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ﴾ (يوسف: ١٥) وكقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ (الزمر: ٧١) وهذا الباب واسع فى اللغة، فهذا ما فى هذه المسألة.

وكان قد وقع لى هذا بعينه أمام المقام بمكة، وكان يجول فى نفسى فأضرب عنه صفحًا لأنى لم أره فى مباحث القوم، ثم رأيته بعد لفاضلين من النحاة: أحدهما حام حوله، وما ورد، ولا أعرف اسمه، والثانى أبو القاسم السهيلى رحمه الله فإنه كشفه وصرّح به، وإذا لاحت الحقائق فكن أسعد الناس بها وإن جفاها الأغمار... والله الموفق للصواب.

فائدة بديعة: إضمار حروف العطف

لا يجوز إضمار حرف العطف خلافًا للفارسي، ومن تبعه؛ لأن الحروف أدلة على معان في نفس المتكلم، فلو أضمرت لاحتاج المخاطب إلى وحي يسفر له عما في نفس مكلمه.

وحكم حروف العطف في هذا حكم حروف النفي والتوكيد والترجي والتمني... وغيرها، اللهم إلا أن حروف الاستفهام قد يسوغ إضمارها في بعض المواطن لأن للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر وهذا على قلّته.

فإن قيل: فكيف تصنعون بقول الشاعر:

كيف أصبحت؟ كيف أمسيت مما

يثبت الودّ في فؤاد الكريم

أليس على إضمار حرف العطف، وأصله: كيف أصبحت وكيف أمسيت؟.

قيل: ليس كذلك، وليس حرف العطف مرادًا هنا البتة، ولو كان مرادًا لانتقض الغرض الذي أراده الشاعر، لأنه لم يرد انحصار الودِّ في هاتين الكلمتين من غير مواظبة عليهما، بل أراد أن تكرار هاتين الكلمتين دائمًا يثبت المودة.

ولولا حذف الواو لانحصر إثبات الود في هاتين الكلمتين من غير مواظبة ولا استمرار عليها ولم يرد الشاعر ذلك، وإنما أراد أن يجعل أول الكلام ترجمة على سائر الباب، يريد الاستمرار على هذا الكلام والمواظبة عليه كما تقول: (قرأت ألفًا بَاءً) جمعت هذه الحروف ترجمة لسائر الباب وعنوانًا للغرض المقصود، ولو قلت: قرأت ألفًا وباء لأشعرت بانقضاء المقروء، حيث عطفت الباء على الألف دون ما بعدها فكان مفهوم الخطاب أنك لم تقرأ غير هذين الحرفين.

وأحسن من هذا أن يقال: دخول (الواو) هنا يفسد المعنى، لأن المراد أن هذا اللفظ وحده يثبت الودّ، وهذا وحده يثبته بحسب اللقاء فأيهما وجد مقتضيه، وواظب عليه أثبت الود، ولو أدخل (الواو) لكان لا يثبت الودّ إلا باللفظين معًا.

ونظير هذا أن تقول: أطعم فلانًا شيئًا فيقول: ما أطعمه؟ فيقول: أطعمه تمرًا أقطًا زبيبًا لحمًا لم ترد جمع ذلك بل أردت أطعمه واحدًا من هذه أيها تيسر.

ومنه الحديث الصحيح المرفوع: «تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع

بـــــره»(٦٥) ومنه قـول عـمـر: صلّى رجل فى إزار ورداء فى سـراويل، ورداء فى تبـان(٦٦) ورداء... الحديث يتيعن ترك العطف فى هذا كله لا المراد الجمع.

فــإن قــيـل: فـمـا تقـولون فى قولهـم: (اضـرب زيدا عـمـراً خـالداً) أليس على حـذف (الواو)؟.

قـــيـل: ليس كـذلك، إذ لو كـان على تـقـدير (الواو) لاختصَّ الأمـر بالمـذكـورين، ولـم يعـدهـم إلى سـواهـم، وإنمـا المـراد الإشـارة بهـم إلى غـيـرهـم، ومنه قـولهـم: بوَّبـت الكـتـاب بابـاً بابـاً، وقـسـمـت المـال درهمـاً درهمـاً، وليس على إضـمـار حرف العطف، ولو كـان كـذلك لانحصر الأمر فى درهمين وبابين، وأما ما احتجوا به من قوله تعالى: ﴿**وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ**﴾ (التوبة: ٩٢) والذى دعاهم إلى ذلك أن: جواب (إذا) هو قوله تعالى: ﴿**تَوَلَّوْا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ**﴾ (التوبة: ٩٢) ولم يكـن عندك مـا تحملهم عليه تولوا يبكون، فيكون (الواو) فى قلت مقدرة، لأنها معطوفة على فعل الشرط وهو أتوك، هذا تـقرير احـتـجـاجـهـم ولا حـجـة فيـه؛ لأنـه جـواب إذا فى قوله: قلت لا أجد، والمعنى: إذا أتوك لتحملهم لم يكن عندك ما تحملهم عليه، فعبر عن هذا بقوله: قلت لا أجد مـا أحـملكم عليـه لنكتـة بديعة: وهى الإشـارة إلى تصـديقـهـم له، وأنهـم اكـتـفـوا من علمهـم بعدم الإمكان بمجرد إخباره لهم بقوله: (لا أجد ما أحـملكم عليه) بخلاف ما لو قيل: لم يجدوا عندك ما تحملهم عليه، فإنه يكون تبيين حزنهم خارجاً عن إخباره.

وكذلك لو قيل: لم تجد ما تحملهم عليه لم يؤد هذا المعنى، فتأمله فإنه بديع.

فإن قيل. فبأى شىء يرتبط قوله: ﴿**تَوَلَّوْا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ**﴾ وهذا عطف على ما قبله فإنه ليس بمستأنف؟.

فـالجـواب: أن ترك العطف هنـا من بديع الكلام لشـدة ارتبـاطه بمـا قبله ووقوعـه منه موقع التفسير، حتى كانه هو، وتأمل مثل هذا فى قوله تعالى: ﴿**أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ**﴾ (يونس: ٢) كيف لم يعطف فعل بأداة عطف لأنه كالتفسير لتعجبهم والبدل من قوله تعالى: ﴿**أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا**﴾ فجرى مجرى قوله: ﴿**وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا** ﴿٦٨﴾

(٦٥) **صحيح**: رواه مسلم (١٠١٧) والنسائى (٢٥٥٣) وأحمد فى مسنده (٤/ ٣٥٧).

(٦٦) **صحيح**: رواه البخارى (٣٦٥) والتبان: هو على هيئة السراويل إلا أنه ليس له رجلان وقد يتخذ من جلد.

يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ (الفرقان: ٦٨، ٦٩) فلما كان مضاعفة العذاب بدلاً وتفسيرًا لـ (أثامًا) لم يحسن عطفه عليه.

وزعم بعض الناس أن من هذا الباب قول عمر ﷺ في الحديث الصحيح لا يغرنك هذه التي أعجبها حسنها حب رسول الله ﷺ لها(٦٧) فقال: المعنى أعجبها حسنها وحب رسول الله ﷺ، وليس الأمر كذلك، ولكن قوله حب رسول الله ﷺ بدل من قوله هذه، وهو من بدل الاشتمال، والمعنى: لا يغرنك حب رسول الله ﷺ لهذه التي قد أعجبها حسنها، ولا عطف هناك ولا حذف... وهذا واضح بحمد الله.

* * *

فائدة بديعة: (كل)

(كل) لفظ دال على الإحاطة بالشيء، وكأنه من لفظ الإكليل، والكلالة والكلة مما هو في معنى الإحاطة بالشيء، وهو اسم واحد في لفظه جمع في معناه، ولو لم يكن معناه معنى الجمع لما جاز أن يؤكد به الجمع، لأن التوكيد تكرار للمؤكد فلا يكون إلا مثله، إن كان جمعًا فجمع وإن كان واحدًا فواحد.

وحقُّه أن يكون مضافًا إلى اسم منكر شائع في الجنس من حيث اقتضى الإحاطة فإن أضفته إلى معرفة كقولك: (كل إخوتك ذاهب) قبح إلا في الابتداء، لأنه إذا كان مبتدأ في هذا الموطن كان خبره بلفظ الإفراد تنبيهًا على أن أصله أن يضاف إلى نكرة، لأن النكرة شائعة في الجنس، وهو أيضًا يطلب جنسًا يحيط به، فإما أن تقول: كل واحد من إخوتك ذاهب، فيدل إفراد الخبر على المعنى الذي هو الأصل، وهو إضافته إلى اسم مفرد نكرة، فإن لم تجعله مبتدأ وأضفته إلى جملة معرفة، كقولك: (رأيت كل إخوتك، وضربت كل القوم) لم يكن في الحسن بمنزلة ما قبله، لأنك لم تضفه إلى جنس، ولا معك في الكلام خبر مفرد يدلُّ على معنى إضافته إلى جنس، كما كان في قولهم: (كلهم ذاهب) و (كل القوم عاقل) فإن أضفته إلى جنس معرف باللام نحو قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (الأعراف: ٥٧) حسن ذلك؛ لأن اللام للجنس لا للعهد، ولو كانت للعهد لقبح كما إذا قلت: خذ من كل الثمرات التي عندك لأنها إذا كانت جملة معرفة معهودة وأردت

---

(٦٧) صحيح: رواه البخاري (٨٩، ٢٤٦٨، ٤٩١٣، ٤٩١٤، ٤٩١٥، ٥١٩١، ٥٢٠٣، ٥٢١٨، ٧٢٥٦) ومسلم (١٤٧٩).

معنى الإحاطة فيها، فالأحس أن تأتى بالكلام على أصله فتؤكد المعرفة بـ(كل) فتقول: (خذ من الثمرات التى عندك كلها) لأنك لم تضطر عن إخراجها عن التوكيد، كما اضطررت فى النكرة حين قلت: (لقيت كل رجل) لأن النكرة لا تؤكد، وهى أيضًا شائعة فى الجنس كما تقدم.

فإن قيل: فإذا استوى الأمران كقولك: كل من كل الثمرات، وكل من الثمرات كلها، فلمَ اختص أحد النظمين بالقرآن فى موضع دون موضع؟.

قيل: هذا لا يلزم لأن كل واحد منه فصيح ولكن لا بد من فائدة فى الاختصاص.

أما قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ فـ(من) ههنا لبيان الجنس لا للتبعيض، والمجرور فى موضع المفعول لا فى موضع الظرف، وإنما تريد الثمرات نفسها، إلا أنه أخرج منها شيئًا، وأدخل (من) لبيان الجنس كله، ولو قال: أخرجنا به من الثمرات كلها لذهب الوهم إلى أن المجرور فى موضع ظرف وأن مفعول أخرجنا فيما بعد ولم يتوهم ذلك مع تقديم (كل) لعلم المخاطبين أن كلا إذا تقدمت تقتضى الإحاطة بالجنس، وإذا تأخرت وكانت توكيدًا، اقتضت الإحاطة بالمؤكد خاصة جنسًا شائعًا كان أو معهودًا معروفًا.

وأما قوله تعالى: ﴿كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (النحل: ٦٩) ولم يقل من الثمرات كلها ففيها الحكمة التى فى الآية قبلها، ومزيد فائدة وهو أنه تقدمها فى النظم قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ﴾ (النحل: ٦٧) فلو قال بعدها: كلى من الثمرات كلها لذهب الوهم إلى أنه يريد الثمرات المذكورة، قبل هذا أعنى ثمرات النخيل والأعناب، لأن اللام إنما تنصرف إلى المعهود فكان الابتداء بكلّ أحصن للمعنى، وأجمع للجنس، وأرفع للبس، وأبدع فى النظم... فتأمله.

وإذا قطعت عن الإضافة وأخذ عنها فحقها أن تكون ابتداءً، ويكون خبرها جمعًا، ولا بد من مذكورين قبلها، لأنها إن لم تذكر قبلها جملة، ولا أضيف إلى جملة بطل معنى الإحاطة فيها، ولم يعقل لها معنى، وإنما وجب أن يكون خبرها جمعًا لأنها اسم فى معنى الجمع فتقول: كل ذاهبون إذا تقدم ذكر قوم لأنك معتمد فى المعنى عليهم، وإن كنت مخبرًا عن كل فصارت بمنزلة قولك: (الرهط ذاهبون، والنفر منطلقون) لأن الرهط والنفر اسمان مفردان ولكنهما فى معنى الجمع.

والشاهد لما بيناه قوله سبحانه: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣) ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٣) ﴿وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ (الأنفال: ٥٤) وإن كانت مضافة إلى ما بعدها فى اللفظ لم تجد خبرها إلا مفردًا للحكمة التى قدمتها قبل، وهى أن الأصل إضافتها إلى النكرة المفردة فتقول: كل إخوتك ذاهب، أى: كل واحد منهم ذاهب، ولم يلزم ذلك حين قطعتها عن الإضافة، فقلت: (كل ذاهبون) لأن اعتمادها إذا أفردت على المذكورين قبلها وعلى ما فى معناها من معنى الجمع واعتمادها إذا أضفتها على الاسم المفرد إما لفظًا وإما تقديرًا، كقوله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته»(٦٨) ولم يقل راعون ومسئولون ومنه كلكم سيروى ومنه قول عمر أوكلكم يجد ثوبين، ولم يقل: تجدون.

ومثله قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦) وقال تعالى: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ (الروم: ٢٦) فجمع وقال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم: ٩٣).

فإن قيل: فقد ورد فى القرآن: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤) ﴿كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ﴾ (ق: ١٤)، وهذا يناقض ما أصلتم.

قـيل: إن فى هاتين الآيتين قرينة تقتضى تخصيص المعنى بهذا اللفظ دون غيره، أما قوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ فلأن قبلها ذكر فريقين مختلفين ذكر مؤمنين وظالمين، فلو قال: يعملون وجمعهم فى الإخبار عنهم لبطل معنى الاختلاف، فكان لفظ الإفراد أدل على المعنى المراد كأنه يقول: كلٌّ فهو يعمل على شاكلته.

وأما قوله: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ﴾ فلأنه ذكر قرونًا وأممًا وختم ذكرهم بذكر قوم تبع فلو قال: كل كذبوا، وكل إذا أفردت إنما تعتمد على أقرب المذكورين إليها فكان يذهب الوهم إلى أن الإخبار عن قوم تبع خاصة بأنهم كذبوا الرسل، فلما قال: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ﴾ علم أنه يريد كل فريق منهم لأن إفراد الخبر عن كل حيث وقع إنما يدل على هذا المعنى كما تقدم.

ومثله: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥) وأما قولنا فى كل إذا كانت مقطوعة عن الإضافة: فحقها أن تكون مبتدأة، فإنما يريد أنها مبتدأة يخبر عنها، أو مبتدأة بالفظ

(٦٨) **صحيح**: رواه البخارى (٨٩٢) ومسلم (١٨٢٩).

منصوبة بفعل بعدها لا قبلها، أو مجرورة يتعلق خافضها بما بعدها نحو: ﴿وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ (النساء: ٩٥) وقول الشاعر:

* (بـــكــــل تـــداويـــنـــا) *

ويقبح تقديم الفعل العامل فيها إذا كانت مفردة كقولك: ضربت كلاً ومررت بكل، وإن لم يقبح: كلا ضربت، وبكل مررت، من أجل أن تقديم العامل عليها يقطعها عن المذكور قبلها في اللفظ، لأن العامل اللفظي له صدر الكلام، وإذا قطعتها عما قبلها في اللفظ لم يكن لها شيء تعتمد عليه قبلها ولا بعدها فقبح ذلك.

وأما إذا كان العامل معنويًا نحو: كل ذاهبون فليس بقاطع لها عما قبلها من المذكورين لأنه لا وجود له في اللفظ فإذا قلت: ضربت زيداً وعمراً وخالداً وشتمت كلاً وضربت كلاً، لم يجز ولم يعد بخبر لما قدمناه.

إذا عرفت هذا فقولك: (كل إخوتك ضربت) سواء رفعت أو نصبت، يقتضي وقوع الضرب بكل واحد منهم، وإذا قلت: (كل إخوتك ضربني) يقتضي أيضًا أن كل واحد منهم ضربك؛، فلو قلت: (كل إخوتي ضربوني وكل القوم جاءوني) احتمل ذلك، واحتمل أن يكونوا اجتمعوا في الضرب والمجيء، لأنك أخبرت عن جملتهم بخبر واقع عن الجملة بخلاف قولك: (كل إخوانك جاءني) فإنما هو إخبار عن كل واحد منهم، وأن الإخبار بالمجيء عنهم جميعهم، فتأمل على هذا قوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ كيف أفرد الخبر لأنه لم يرد اجتماعهم فيه، وقال تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ فجمع لما أريد الاجتماع في المجيء، وهذا أحسن مما تقدم من الفرق... فتأمله.

ولا يرد على هذا قوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ (الروم: ٢٦) بل هو تحقيق له وشاهد، لأن القنوت هنا هو العبودية العامة التي تشترك فيها أهل السموات والأرض لا يختص بها بعضهم عن بعض ولا يختص بزمان دون زمان وهي عبودية القهر فالقنوت هنا قنوت قهر وذل لا قنوت طاعة ومحبة، وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦) فإنه أفرد لما لم يجتمعوا في الفناء.

ونظيره قوله ﷺ: «وكلكم مسئول عن رعيته» فإن الله يسأل كل راع بمفرده.

ومما جاء مجموعًا لاجتماع الخبر قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣)، وما أفرد لعدم اجتماع الخبر قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ

وَفِرْعَوْنُ ذُو الأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُوْلَئِكَ الأَحْزَابُ ﴿١٣﴾ إِن كُلٌّ إِلاَّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ (ص: ١٢ - ١٤) فافرد لما لم يجتمعوا فى التكذيب.

ونظيره فى سورة (ق): ﴿كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ (ق: ١٤) وتأمل كيف كشف قناع هذا المعنى وأوضحه كل الإيضاح بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥) كيف أفرد (آتيه) لما كان المقصود الإشارة إلى أنهم وإن أتوه جميعًا فكل واحد منهم منفرد عن كل فريق من صاحب أو قريب أو رفيق، بل هو وحده منفرد فكأنه إنما أتاه وحده.

وإن أتاه مع غيره لانقطاع تبعيته للغير وانفراده بشأن نفسه، فهذا عندى أحسن من الفرق بالإضافة وقطعها، والفرق بذلك فرقه السهيلى رحمه الله تعالى فتأمل الفرقين، واستقرأ الأمثلة والشواهد.

* * *

فصل: (كل ذلك لم يكن) و (لم يكن كل ذلك)

وأما: مسألة (كل ذلك لم يكن، ولم يكن كل ذلك، ولم أصنع كله، وكله لم أصنعه) فقد أطالوا فيها القول، وفرقوا بين دلالتى الجملة الفعلية والاسمية.

وقالوا: إذا قلت: (كل ذلك لم يكن، وكله لم أصنعه) فهو نفى للكل بنفى كل فرد من أفراده، فيناقض الإيجاب الجزئى، وإذا قلت: لم أصنع الكل ولم يكن كل ذلك، فهو نفى للكلية دون التعرض لنفى الأفراد، فلا يناقضه الإيجاب الجزئى ولا بد من تقرير مقدمة تبنى عليها هذه المسألة وأمثالها، وهى أن الخبر لا يجوز أن يكون أخصَّ من المبتدأ، بل يجوز أن يكون أعم منه أو مساويًا له، إذ لو كان أخص منه لكان ثابتًا لبعض أفراده، ولم يكن خبراً عن جملته فإن الأخص إنما يثبت لبعض أفراد الأعم.

وأما إذا كان أعمَّ منه فإنه لا يمتنع لأنه يكون ثابتًا لجملة أفراد المبتدأ وغيرها، وهذا غير ممتنع، فإذا عرف ذلك فإذا كان المبتدأ لفظة (كل) الدال على الإحاطة والشمول، وجب أن يكون الخبر المثبت حاصلاً لكل فرد من أفراد (كل) والخبر المنفى مثبتًا لكل فرد من أفراده، سواء أضفت (كلا) أو قَطَعتها عن الإضافة، فإن الإضافة فيها منوية معنى وإن سقطت لفظًا فإذا قلت: (كلهم ذهب، وكلكم سيروى) أو (كل ذهب وكل سيروى)

عن الحكم أفراد المبتدأ، فإذا كان الحكم سلبًا نحو: (كلهم لم يأت وكل لم يقم) فكذلك.

ولهذا يصح مقابلته بالإيجاب الجزئى نحو قوله ﷺ وقد سئل أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: كل ذلك لم يكن، فقال ذو اليدين: بلى قد كان بعض ذلك[٦٩]، ومن هذا ما أنشده سيبويه، رحمه الله تعالى:

قد أصبحت أم الخيار تدعى
علىَّ ذنبًا كلُّه لم أصنع

أنشده برفع (كل) واستقبحه لحذف الضمير العائد من الخبر، وغير سيبويه يمنعه مطلقًا، وينشد البيت منصوبًا، فيقول: كلَّه لم أصنع، والصواب: إنشاده بالرفع محافظة على النفى العام الذى أراده الشاعر، وتمدح به عند أم الخيار، ولو كان منصوبًا لم يحصل له مقصوده من التمدح فإنه لم يفعل ذلك الذنب ولا شيئًا منه، بل يكون المعنى لم أفعل كل الذنب بل بعضه، وهذا ينافى غرضه ويشهد لصحة قول سيبويه قراءة ابن عباس فى سورة الحديد: ﴿**أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلاً وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى**﴾ (الحديد: ١٠) فهذا يدل على أن حذف العائد جائز وأنه غير قبيح.

ومن هذا على أحد القولين: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ**﴾ (يونس: ٥٠) أجاز الزجاج أن تكون الجملة ابتدائية وقد حذف العائد من يستعجل وتقديره يستعجله منه المجرمون كما ذحف من الصلة والصفة والحال إذا دل عليه دليل ودعوى قبح حذفه من الخبر مما لا دليل عليها.

وللكلام فى تقرير هذه المسألة موضع آخر والمقصود أن إنشاد البيت بالنصب محافظة على عدم الحذف إخلال شديد بالمعنى.

وأما إذا تقدم النفى، وقلت: (لم أصنع كله، ولم أضرب كلهم) كأنك لم تتعرض للنفى عن كل فرد فرد، وإنما نفيت فعل الجميع، ولم تنف فعل البعض، ألا ترى أن قولك: (لم أصنع الكل) مناقض لقولك: (صنعت الكل) والإيجاب الكلى يناقضه السلب الجزئى، ألا ترى إلى قولهم: لم أرد كل هذا فيما إذا فعل ما يريده وغيره، فتقول: (لم أرد كل هذا)، ولا يصح أن تقول: (كل هذا لم أرده) فتأمله فهذا تقرير هذه المسألة، وقد أغناك عن ذلك التطويل المتعب القليل الفائدة.

* * *

(٦٩) صحيح: رواه البخارى (٤٨٢) مسلم (٥٧٣).

فصـــــل

إضافة (كل) للمخاطبين:

واعلم أن (كـلاً) من ألفـاظ الغيـبـة، فـإذا أضـفـتـه إلى الـمـخـاطـبين جـاز لك أن تعـيـد المضـمر عليه بلفظ الغيبة مراعاة للفظه، وأن تعيده بلفظ الخطاب، مراعاة لمعناه فتقول: كلكم فعلتم وكلكم فعلوا.

فإن قلت: (أنتم كلكم فعلتم، وأنتم كلكم بينكم درهم) فإن جعلت أنتم مبتدأ وكلكم تأكيداً، قلت: أنتم كلكم فعلتم وبينكم درهم، لتطابق المبتدأ، وإن جعلت كلكم مبتدأ ثانياً، جاز لك وجهان: أحدهما أن تقول: فعلوا وبينهم درهم، مراعاة للفظ كل، وأن تقول: فعلتم وبينكم درهم عملاً على المعنى، لأن (كلا) فى المعنى للمخاطبين.

* * *

فائدة: (كلا وكلتا) بين الكوفيين والبصريين

اختلف الكوفيون والبصريون فى (كلا وكلتا):

فذهب البصريون إلى أنها اسم مفرد دال على الاثنين، فيجوز عود الضمير إليه باعتبار لفظه وهو الأكثر، ويجوز عوده باعتبار معناه وهو الأقلُّ وألفها لام الفعل ليست ألف تثنية عندهم.

ولهم حجج: منها أنها فى الأحوال الثلاثة مع الظاهر على صورة واحدة، والمثنى ليس كذلك، وأما انقلابها ياء مع الضمير فلا يدل على أنها ألف تثنية كألف (على وإلى ولدى) هذا قول الخليل وسيبويه، واحتجوا أيضًا بقولهم: كلاهما ذاهب دون ذاهبان، وسيبويه لم يحتج بهذه الحجة لما تقدم من أنك إذا أضفت لفظ كل أفردت خبره مع كونه دالاً على الجمع حملاً على المعنى، لأن قولك: «كلكم راع» بمنزلة كل واحد منكم راع، فكذا قولك: كلاكما قائم، أى: كل واحد منكما قائم.

فإن قيل: بل أفرد الخبر عن كل وكلا لأنهما اسمان مفردان.

قيل: هذا يبطل بتوكيد الجمع والتثنية بهما، وكما لا ينعت الجمع والمثنى بالواحد، فكذلك لا يؤكد به بطريق الأولى، لأن التوكيد تكرار للمؤكد بعينه بخلاف النعت فإنه

عينه بوجه والمعول عليه لمن نصر مذهب سيبويه على الحجة الأولى على ما فيها وعلى معارضتها بتوكيد الاثنين، وكلا والمثنى لا يؤكد بالمفرد كما قررناه.

فإن قيل: الجواب عن هذا أن (كلا) اسم للمثنى فحسن التوكيد به، وحصلت المطابقة باعتبار مدلوله وهو المقصود من الكلام فلا يضر إفراد اللفظ.

قيل: هذا يمكن في الجمع أن يكون لفظه واحداً ومعناه جمعًت نحو: (كل) وأسماء الجموع كـ (رهط وقوم)... لأن الجموع قد اختلفت صورها أشد اختلاف فمذكر ومؤنث، مسلم ومكسر، على اختلاف ضروبه، وما لفظه على لفظ واحد، كما تقدم بيانه فليس ببدع أن يكون صورة اللفظ مفرداً ومعناه جمعاً.

وأما التثنية فلم تتخلف قط، بل لزمت طريقة واحدة أين وقعت فبعيد جداً بل ممتنع أن يكون منها اسم فرد معناه مثنى وليس معكم إلا القياس على الجمع.

وقد وضح الفرق بينهما فتعين أن تكون (كلا) لفظًا مثنى ينقلب ألفه ياء مع المضمر دون المظهر، لأنك إذا أضفته إلى ظاهر استغنيت عن قلب ألفه ياء بانقلابها في المضاف إليه لتنزله منزلة الجزئية لدلالة اللفظ على مدلول واحد، لأن (كلا) هو نفس ما يضاف إليه بخلاف قولك: (ثوبا الرجلين، وفرسا الزيدين) فلو قلت: (مررت بكلا الرجلين) جمعت بين علامتي تثنية فيما هو كالكلمة الواحدة؛ لأنهما لا ينفصلان أبداً ولا تنفك (كلا) هذه عن الإضافة بحال، ألا ترى كيف رفضوا: ضربت رأسي الزيدين وقالوا: رءوسهما لما رأوا المضاف والمضاف إليه كاسم واحد مع أن الرءوس تنفصل عن الإضافة كثيراً.

وكذلك القلوب من قوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ (التحريم: ٤) فإذا كانوا قد رفضوا علامة التثنية هناك مع أن الإضافة عارضة، فما ظنك بهذا الموضع الذي لا تفارقه الإضافة ولا تنفك عنه؟ فهذا الذي حملهم على أن ألزموها الألف على كل حال، وكان هذا أحسن من إلزام طيئ وخثعم وبني الحارث... وغيرهم المثنى للألف في كل حال نحو: الزيدان والعمران فإنا أضافوه إلى الضمير قلبوا ألفه في النصب والجر، لأن المضاف إليه ليس فيه علامة إعراب، ولا يثنى بالياء، ولكنه أبداً بالألف فقد زالت العلة التي رفضوها في الظاهر، وهذا القول هو الصحيح - إن شاء الله - كما ترى، وإن كان سيبويه المعظم المقدم في الصناعة فمأخوذ من قوله ومتروك.

ومما يدل على صحة هذا القول أن (كلا) يفهم من لفظه ما يفهم من لفظ (كل)

وهو موافق له في فاء الفعل وعينه، وأما اللام فمحذوفة كما حذفت في كثير من الأسماء، فمن ادعى أن لام الفعل واو، وأنه من غير لفظ (كل) فليس له دليل يعضده ولا اشتقاق يشهد له.

فإن قيل: فلمَ رجع الضمير إليها بلفظ الإفراد إذا كانت مثناة؟.

قيل: لما تقدم من رجوع الضمير على (كل) لذلك إيذانًا بأن الخبر عن كل واحد واحد، فكأنك قلت: كل واحد من الرجلين قام، وفيه نكتة بديعة، وهي أن عود الضمير بلفظ الإفراد أحسن؛ لأنه يتضمن صدور الفعل عن كل واحد منفردًا به ومشاركًا للآخر.

فإن قيل: فلمَ كسرت الكاف من (كلا) وهي من (كل) مضمومة؟.

قيل: هذا لا يلزمهم لأنهم لم يقولوا إنها لفظة (كل) بعينها، ولهم أن يقولوا: كسرت تنبيهًا على معنى الاثنين كما يبتدأ لفظ الاثنين بالكسر، ولهذا كسروا العين من عشرين إشعارًا بتثنية عشر.

ومما يدل على صحة هذا القول أيضًا أن (كلتا) بمنزلة قولك: (ثنتا) ولا خلاف في ألف (ثنتا) ألف تثنية، فكذلك ألف (كلتا) ومن ادعى أن الأصل فيها كلواهما، فقد ادعى ما تستبعده العقول ولا يقوم عليه برهان.

ومما يدل أيضًا على صحته أنك تقول في التوكيد: (مررت بإخوتك ثلاثتهم وأربعتهم) فتؤكد بالعدد فاقتضى القياس أن تقول أيضًا في التثنية كذلك: (مررت بأخويك اثنيهما) فاستغنوا عنه بكليهما لأنه في معناه، وإذا كان كذلك فهو مثنى مثله.

فإن قيل: فإنك تقول: (كلا أخويك جاء) ولا تقول: (اثنا أخويك جاء) فدل على أنه ليس في معناه.

قيل: العدد الذي يؤكد به إنما يكون تأكيداً مؤخرًا تابعًا لما قبله، فأما إذا قدم لم يجز ذلك، لأنه في معنى الوصف والوصف لا يقدم على الموصوف فلا تقول: (ثلاثة إخوتك جاءوني) وهذا بخلاف (كل وكلا وكلتا) لأن فيها معنى الإحاطة فصارت كالحرف الداخل لمعنى فيما بعده، فحسن تقديمهما في حال الإخبار عنها وتأخيرهما في حال التوكيد، فهذا في هذا المذهب كما ترى.

فائدة: تأكيد المفرد بـ (أجمع)

لا يؤكد بـ (أجمع) المفرد مما يعقل ولا ما حقيقته لا تتبعض، وهذا إنما يؤكد به ما يتبعض، كجماعة من يعقل، فجرى مجرى كل.

فإن قيل: فقد تقول: رأيت زيدا أجمع إذا رأيته بارزاً من طاقة... ونحوه.

قيل: ليس هذا توكيداً فى الحقيقة لزيد، لأنك لا تريد حقيقته وذاته، وإنما تريد به ما تدرك العين منه، وأجمع هذه اسم معرفة بالإضافة، وإن لم يكن مضافًا فى اللفظ، لأن معنى قبضت المال أجمع، أى كله، فلما كان مضافًا فى المعنى تعرف وأكد به المعرفة، وإنما استغنوا عن التصريح بلفظ المضاف إليه معه، ولم يستغن عن لفظ المضاف مع كل إذا قلت: قبضت المال كله، لأن (كلا) تكون توكيداً وغير توكيد، وتتقدم فى أول الكلام نحو: كلكم ذاهب، فصار بمنزلة نفسه وعينه، لأن كل واحد منهما يكون توكيداً وغير توكيد، فإذا أكدته لم يكن بدٌّ من إضافته إلى ضمير المؤكد حتى يعلم أنه توكيد، وليس كذلك (أجمع) لأنه لا يجيء إلا تابعًا لما قبله، فاكتفى بالاسم الظاهر المؤكد واستغنى به عن التصريح بضميره كما فعل بسحر حين أردته ليوم بعينه، فإنه عرف بمعنى الإضافة، واستغنى عن التصريح بالمضاف إليه اتكالاً على ذكر اليوم قبله.

فإن قيل: ولم لم تقدم (أجمع) كما قدم (كل)؟.

قيل: الجواب أن فيه معنى الصفة، لأنه مشتق من جمعت، فلم يكن يقع تابعًا بخلاف (كل) ومن أحكامه أنه لا يثنى ولا يجمع على لفظه، أما امتناع تثنيته فلأنه وضع لتأكيد جملة تتبعض، فلو ثنيته لم يكن فى قولك أجمعًا توكيد لمعنى التثنية، كما فى كليهما، لأن التوكيد تكرار المعنى المذكور، إذا قلت: درهمان أفدت أنهما اثنان، فإذا قلت: (كلاهما) كأنك قلت: اثناهما، ولا يستقيم ذلك فى (أجمعان) لأنه بمنزلة من يقول: أجمع وأجمع كالزيدان بمنزلة زيد وزيد، فلم يفدك أجمعان تكرار معنى التثنية، وإنما أفادك تثنية واحدة بخلاف كلاهما، فإنه ليس بمنزلة قولك (كل وكل) وكذلك اثناهما المستغنى عنه بكليهما، لا يقال فيهما: إثن وإثن، فإنما هى تثنية لا تنحل ولا تنفرد، فلم يصلح لتأكيد معنى التثنية غيرها، فلا ينبغى أن يؤكد معنى التثنية والجمع إلا بما لا واحد له من لفظه كيلا يكون بمنزلة الأسماء المفردة المعطوف بعضها على بعض بالواو، وهذه

علة امتناع الجمع فيه لأنك لو جمعته كان جمعًا لواحد من لفظه، ولا يؤكد معنى الجمع إلا بجمع لا ينحل إلى الواحد.

فإن قيل: هذا ينتقض بأجمعين وأكتعين، فإن واحده أجمع وأكتع.

قـيل: سيأتي جوابه، وإن شئت قلت: إن أجمع في معنى (كل وكل) لا يثنى ولا يجمع، إنما يثنى ويجمع الضمير الذى يضاف إليه كل.

وأما قولهم في تأنيثه: (جمعاء) فلأنه أقرب إلى باب أحمر وحمراء، من باب أفضل وفضلى، فلذلك لم يقولوا في تأنيثه: (جمعى) ككبرى.

ودليل ذلك أنه لا يدخله الألف واللام، ولا يضاف صريحًا، فكان أقرب إلى باب: أفعل وفعلى، وإن خالفه في غير هذا.

وأما (أجمعون وأكتعون) فليس بجمع لـ (أجمع وأكتع) ولا واحد له من لفظه، وإنما هو لفظ وضع لتأكيد الجمع بوزن الاسمين بمنزلة (أثينون) تصغير الاثنان فإنه جمع مسلم، ولا واحد له من لفظه، والدليل على ذلك أنه لو كان واحد أجمعين أجمع، لما قالوا في المؤنث: جمعاء، لأن فعل بفتح العين لا يكون واحدة فعلاء وجمعاء التى هى مؤنث أجمع، لو جمعت لقيل: جمعاوات أو جمع بوزن حمر.

وأما فعل بوزن كبر فجمع لفعلى، وإنما جاء (أجمعون على وزن أكرمون وأرذلون، لأن فيه طرفًا من معنى التفضيل كما في الأكرمين والأرذلين، وذلك أن الجموع تختلف مقاديرها، فإن كثر العدد احتج إلى كثرة التوكيد حرصًا على التحقيق ورفعًا للمجاز.

فإذا قلت: (جاء القوم كلهم) وكان العدد كثيرًا توهم أنه قد شذ منهم البعض فاحتيج إلى توكيد أبلغ من الأول فقالوا: أجمعون أكتعون، فمن حيث كان أبلغ من التوكيد الذى قبله دخله معنى التفضيل، ومن حيث دخله معنى التفضيل جمع جمع السلامة، كما يجمع أفعل الذى فيه ذلك المعنى جمع السلامة كـ (أفضلون) ويجمع مؤنثه على فعل، كما يجمع مؤنث ما فيه من التفضيل، وأما أجمع الذى هو توكيد الاسم الواحد فليس فيه من معنى التفضيل شيء، وكان كباب أحمر، ولذلك استغنى أن يقال: كلاهما أجمعان، كما يقال: كلهم أجمعون لأن التثنية أدنى من أن يحتاج إلى توكيدها إلى هذا المعنى فثبت أن أجمعون لا واحد له من لفظه لأنه توكيد لجمع من يعقل، وأنت لا تقول فيمن يعقل: (جاءني زيد أجمع) فكيف يكون جاءني الزيدون أجمعون جمعًا له، وهو غير مستعمل في الإفراد.

وسرُّ هذا ما تقدم وهو أنهم لا يؤكدون مع الجمع والتثنية إلا بلفظ لا واحد له ليكون توكيدًا على الحقيقة؛ لأن كلا جمع ينحل لفظه إلى الواحد فهو عارض فى معنى الجمع، فكيف يؤكد به معنى الجمع والتوكيد تحقيق وتثبيت ورفع للبس والإبهام، فوجب أن يكون مما يثبت لفظًا ومعنى، وأما حذف التنوين من جمع فكحذفه من سحر، لأنه مضاف فى المعنى.

فإن قيل: ونون الجمع محذوفة فى الإضافة أيضًا فهلا حذفت من أجمعين؛ لأنه مضاف فى المعنى؟.

قيل: الإضافة المعنوية لا تقوى على حذف النون المتحركة التى هى كالعرض من الحركة والتنوين، ألا ترى أن نون الجمع تثبت مع الألف واللام، وفى الوقف والتنوين بخلاف ذلك فقويت الإضافة المعنوية على حذفه، ولم تقو على حذف النون إلا الإضافة اللفظية.

فإن قيل: ولم كتنت الإضافة اللفظية أقوى من المعنوية والعامل اللفظى أقوى من المعنوى؟.

قيل: اللفظى لا يكون إلا متضمنًا لمعناه، فإذا اجتمعا معًا كان أقوى من المعنى المفرد عن اللفظ، فوجب أن تكون أضعف وهذا ظاهر لمن عدل وأنصف.

* * *

فهرس الموضوعات

فهرس موضوعات الجزء الأول

الموضـــــوع — الصفحة

مقدمة المحقق ٥
مقدمة الكتاب ٧
فائدة: حقوق المالك والملك ٧
فائدة: تمليك المنفعة وتمليك الانتفاع ٨
فائدة: تقديم الحكم على سببه ٨
فائدة: الفرق بين الشهادة والرواية ١٠
فائدة: قول الواحد فى هلال رمضان ١١
فائدة: الهداية والاستئذان ١٢
فائدة: الخبر ١٢
فائدة: معانى لفظ (شهد) ١٣
فائدة: الاختلاف فى حد الخبر ١٤
فائدة: الإنشاءات التى صيغها أخبار ١٤
فائدة: المجاز والتأويل ٢٠
فائدة: إضافة الموصوف للصفة ٢٠
فائدة: الاسم والمسمى ٢١
فائدة: اسم الله والاشتقاق ٢٧
فائدة: هل (الرحمن) فى البسملة نعت؟ ٢٧
فائدة: حذف العامل فى (باسم الله) ٢٩
فائدة: عطف (الصلاة) على (البسملة) ٣٠
فائدة: الصلاة ٣٠
فائدة: اشتقاق الفعل من المصدر ٣٢
فائدة: المصدر عند الكوفيين ٣٤
فائدة: عمل الحروف ٣٥
فائدة: اختصاص الإعراب بالأواخر ٣٨
فائدة: وصف الحركة بالحركة ٣٩

الموضـــــوع	الصفحة
فائدة: التنوين	٤٠
فائدة: فائدة التنوين في الكلمة	٤٠
فائدة: الحكمة في علامة التصغير	٤١
فائدة: تنوع الأفعال	٤٢
فائدة: إضافة ظروف الزمان للأحداث	٤٢
فائدة: الأسماء الخمسة	٤٣
فائدة: جمع (ابن) على بنون دون ابنون	٤٥
فائدة: الروابط بين جملتين	٤٨
فائدة: تعلق الشرط والجزاء	٤٨
فائدة: القصد في الاستقبال	٤٩
فائدة: التعليق على أداة (إن)	٥٠
فائدة: صدق الشرطية	٥٣
فائدة: الاستفهام الداخل على الشرط	٥٣
فائدة: تقدم جملة على أداة الشرط	٥٤
فائدة: دخول (لو) على المضارع	٥٦
فائدة: مداخل (لو)	٥٦
فائدة: (لو) للملازمة بين أمرين	٥٩
فائدة: دخول الشرط على الشرط	٦٢
فائدة: تقديم بعض الألفاظ	٦٥
فائدة: تقديم المعاني	٦٥
فائدة: تفضيل الإنس على الملائكة	٧١
فائدة: تقديم الإنس على الجن	٧١
فائدة: علامتا الجمع والتثنية	٨٦
فائدة: إلحاق النون بالأفعال الخمسة	٨٧
فائدة: أسماء الأيام	٨٩
فائدة: الأمس واليوم والغد	٨٩

الموضـــــوع	الصفحة
فائدة: حذف لام (يد ودم وغد)	٩١
فائدة: دخول الزوائد على الحروف	٩١
فائدة: فعل الحال	٩٢
فائدة: حروف المضارعة	٩٣
فائدة: السين تشبه حروف المضارعة	٩٤
فائدة: معنى (ثم)	٩٥
فائدة: دخول (أن) على الفعل	٩٥
فائدة: ان التفسيرية وأن المصدرية	٩٦
فائدة: تركيب (لن).	٩٧
فائدة: النفى بـ (لا) وبـ (لن)	٩٨
فائدة: (إذا) الظرفية الشرطية	١٠٠
فائدة: لام (كى) ولام (الجحود)	١٠١
فائدة: لام العاقبة أو لام الصيرورة	١٠٢
فائدة: نفى الماضى ونفى المستقبل	١٠٣
فائدة: (لام) الأمر و (لا) الناهية	١٠٥
فائدة: مجيء الخبر بمعنى الأمر	١٠٦
فائدة: وقوع المستقبل بلفظ الأمر	١٠٧
فائدة: وقوع المستقبل بلفظ الماضى	١٠٧
فائدة: المفرد والجمع	١١٠
فائدة: علامة التثنية والجمع	١٢٥
فائدة: استتار الضمير فى الفعل	١٢٥
فائدة: علامة التثنية والجمع للفعل	١٢٦
فائدة: إلحاق علامة التأنيث للفعل	١٢٦
فائدة: قولهم: ضرب القوم بعضهم بعضاً	١٣٠
فائدة: (إنما) للنفى والإثبات	١٣٠
فائدة: الوصلات الخمسة	١٣١

الموضـــــوع الصفحة

فائدة: إعراب (الذى) فى حالة التثنية ١٣٢
فائدة: (ما) الموصولة ١٣٣
فائدة: فوائد سورة (الكافرون) ١٣٥
فائدة: (ما) المصدرية ١٤٤
فائدة: (ما) الموصولة ١٤٦
فائدة: الرد على المعتزلة ١٤٩
فائدة: ضمير (من يكرمنى) ١٥٦
فائدة: حذف الألف من (ما) الاستفهامية ١٥٧
فائدة: قوله: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ...﴾ (مريم: ٦٩) ١٥٧
فائدة: تحقيق معنى (أى) ١٦٠
فائدة: ما يجرى صفة أو خبراً على الرب ١٦١
فائدة: المعنى المفرد لا يكون نعتًا ١٧٣
فائدة: إقامة النعت مقام المنعوت ١٧٤
فائدة: النعت السببى ١٧٥
فائدة: اكتساب المضاف التعريف من المضاف إليه ١٧٦
فائدة: تفسير الكلام ١٧٧
فائدة: اسم الإشارة ١٨٢
فائدة: العامل فى النعت ١٨٤
فائدة: حق النكرة إذا جاءت بعدها الصفة ١٨٦
فائدة: النعت ١٨٩
فائدة: عطف الشىء على نفسه ١٩٠
فائدة: تقدير العامل فى المعطوف ١٩٤
فائدة: الواو أصل تنبنى عليه فروع ١٩٥
فائدة: حتى ١٩٧
فائدة: أو ١٩٨
فائدة: لكن ١٩٩

الموضــــوع — الصفحة

فائدة: أم ٢٠٢
فائدة: إضمار حروف العطف ٢٠٨
فائدة: كل ٢١٠
فائدة: (كل ذلك لم يكن) و (لم يكن كل ذلك) ٢١٤
فائدة: (كلا وكلتا) بين الكوفيين والبصريين ٢١٦
فائدة: تأكيد المفرد بـ(أجمع) ٢١٩
فهرس الجزء الأول **٢٢٣**